国家“十一五”重点图书出版规划项目

RENXUEYUDANGDAIZHONGGUOCONGSHU

马克思主义人学与当代中国丛书

主编　韩庆祥

人的解放

张一兵　夏凡　著

改革开放以来，
中国人学研究紧随于中国特色社会主义发展进程，
并且深刻影响着人与社会的发展。
因而，我们应从生动的社会实践出发考察和反思
中国人学研究得以兴起的历史背景、演变的内在逻辑，
以及它与当代中国发展的必然联系。

河南人民出版社

马克思主义人学与当代中国丛书

人学的科学之路
马克思的人学理论
关于人的理解
人的解放
人：关系 活动 发展
人的价值
实践人学与以人为本
社会主义与人
全球化进程中的人
论人的精神世界

出版策划 李自强
责任编辑 蔡 瑛
责任校对 李宝珠
封面设计 袁 纬
版式设计 胡颖君



定价：65.00元

国家“十一五”重点图书出版规划项目

马克思主义人学与当代中国丛书

主编　韩庆祥

人的解放

张一兵 夏凡 著

河南人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

人的解放/张一兵,夏凡著. -郑州:河南人民出版社,
2011.3
(马克思主义人学与当代中国丛书/韩庆祥 主编)
ISBN 978-7-215-06400-3

Ⅰ.人… Ⅱ.①张…②夏… Ⅲ.马克思主义-人学-研究-西方国家 Ⅳ.A811.64

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第051348号

河南人民出版社出版发行
(地址:郑州市经五路66号 邮政编码:450002 电话:65788036)
新华书店经销 河南省瑞光印务股份有限公司印刷
开本 660毫米×960毫米 1/16 印张 21.5
字数 282千字
2011年3月第1版 2011年3月第1次印刷

定价:65.00元

总前言

发展中的当代中国人学思潮

当代中国马克思主义哲学研究领域的一大景观，就是人学研究的兴起，并且已经形成一种具有深远影响的人学思潮。改革开放以来，我国人学研究的一个基本特点，就是其研究进程始终紧随于我国社会主义现代化建设实践的发展，并反作用于社会实践。因而，我们应从社会主义现代化建设的社会实践出发，来考察和反思我国人学研究得以泛起的历史背景及其演变的内在逻辑，从中进一步弄清人学与社会主义现代化建设的内在联系，同时对我国人学研究加以清理和总结。

一、背景——任务——实质

人学之所以在中国兴起，有其深刻的背景，人学研究的任务和实质就蕴含在这一背景之中。

人学兴起的哲学史根据。在哲学发展的早期阶段，“人”面临两种命运：一是人主要被淹没在自然、社会及宗教中，显得不独立；二是人被各种不同的哲学流派加以肢解，变成支离破碎的人。近代以来，情况发生了变化：一方面，先是由于文艺复兴时期“人”的发现，再到现代西方

哲学回归人的生活世界,把人本身从对自然、社会等客体的从属中相对独立出来并提升为主体,进而把人学推到哲学的前台;另一方面,先是由马克思提出追求完整的人,到现代哲学人类学试图建立完整人的概念,把被哲学肢解的人整合成完整的人,人作为整体的人被哲学加以强调。这种变化蕴含这样的道理:人在世界中具有相对独立的地位和本质,而且还是使外部世界化为人的世界的主体,因而,哲学不仅要从外部世界理解人,还要从人自身的内在固有方面去认识人,这种认识是在为一切存在提供最终根据。由是,人学便是哲学的本质学,这种本质只是在当代才真正显示出来。实际上,历史越往后发展,人在历史中的主体地位和作用就越突出。既然如此,当代哲学就应该把作为主体的完整的人作为自己专门或主要的研究对象,确立一种新的哲学观和哲学史观,推动哲学的发展。

人学产生的科学史根据。近代以来,关于人的各种科学独立发展起来,积累了关于人的丰富的实证知识。但是,它们在开始时并不一定确保其内在联系,反而使人这一对象变得支离破碎。这不仅没有使我们接近对人的认识,反而使我们远离这一目标。对人的不同侧面加以认识而形成一系列的人的科学,是近代对事物进行分门别类研究这一科学发展的必然趋势决定的。科学发展到现代,呈现出新的趋势:一是整个科学及分支科学之间发生新的相互联系恰恰在人的身上;二是研究人的各门科学及其不同角度趋于结合,趋于综合人的科学提供的关于人的不同侧面的实证知识,把人作为统一的整体来把握。对这种趋势的反映和反思,必须有一种关于人的统一的基础学说,来把关于人的各种科学之间的联系建立起来,既克服对人的片面研究的局限,又为一切有关人的科学的发展提供新的理论基础和方向。根据这一要求把已经积累起来的有关人的认识成果统一起来,那就必须回答这样一种本质性的问题:在这些成果的根底上,人究竟是什么。这就必须建立一门新的人学。

人学泛起的文化学根据。以个人主义为核心的文化把人主要理解为具有独立价值的个人,以整体主义为核心的文化把人主要理解为只

有在整体的关系中才能存在的人。这两种文化模式在一定历史时期，都由于自身的局限而带来许多社会问题，甚至出现某种社会危机，其危机实质上就是文化危机和人性危机。这就提出以文化综合创新来克服以往文化之历史局限的任务。完成这一任务之最有效的方法，就是寻求和重建一种新的完整的人性，并通过这种重建来实现文化的综合创新。

人学兴起的时代或实践根据。真正的人学是时代的产物。西方资本主义社会进入20世纪，有四个基本事实支配着社会意识形态的发展：一是现代西方科技和工业的发展给人带来的积极和消极影响；二是两次世界大战的爆发和法西斯主义的出现；三是20世纪欧洲工人运动的挫折并陷入低潮；四是西方共同精神的瓦解。在当代中国，有三个基本事实支配着社会意识形态的发展：一是改革及社会主义市场经济体制的建立。社会主义市场经济是充分利用和规范人性来运作的，市场经济的表层是“物”的问题，深层却是“人”的问题。二是文化建设。文化建设的实质是提高国民素质，它是以人为本并解决人的问题的。三是当代中国的发展。我们所追求的发展是可持续发展。从哲学高度和深层来看，可持续发展的中心问题就是人的问题，发展的元价值在于追求人的发展。虽然中西方所提出的问题在层次上不同，但把这些问题提升到人的社会意识中来，核心都是人的本质、存在和历史发展问题，或者必须建立一种专门研究人的本质、存在和历史发展规律的理论，来为分析和解决当代人类实践发展提出的与人有关的重大现实问题，提供一种理论工具和方法论，这就是人学。我们今天生活在人的本质、存在和发展问题格外突出和尖锐的时代，也面临着各种抉择，在这种情况下，人的自我觉醒、自我反思和自我理解尤为迫切重要。人是一切活动和关系的主体，人创造他的历史和存在。人造成怎样的存在取决于他如何做和做什么，人的未来也取决于自己的选择、决定和行动。而人如何做和做什么，如何选择和决定，又取决人对自我的认识和理解。在对人是什么、人应是什么和人如何做这些问题的反思、追问及回应中，蕴含着人学产生的必然性。

由此在一定意义上可以说,如果不理解和关注人学,就不会深刻理解和关注这个时代。当代中国人学研究的任务和实质就是:作为哲学形态走入哲学研究前沿;作为学术思潮关怀人的生存发展;作为新兴学说建构完整人的图景;作为新哲学观考察视角发生转换。

二、进程——主题——观点

当代中国人学研究的发展进程大致可划分为萌发、生长和长果三个阶段。

(一)萌发阶段。“伤痕文学”的崛起及其对“文革”的反思、真理标准的讨论、改革开放、全党工作重心的转移和西方人道主义思潮的影响,共同促发了1979年后以人性、异化和人道主义为主题的全国性大讨论。讨论主要集中在“人性、阶级性和共同人性”、“社会主义和异化”、“马克思主义和人道主义的关系”三大问题上。其思路主要是从价值观、伦理学角度对我国“文革”十年中的非人性现象作人道主义的评判,其实质,是从哲学人性论上反思我国社会主义建设的历史,总结历史经验教训,以确立人在社会主义建设和马克思主义体系中的地位。这场讨论的最大成果,是认识到要把人当人看,应对“人”及人性这一曾被人们忽视的问题加以研究;社会主义建设应尊重人的价值,关心人的命运。

(二)生长阶段。“把人当人看”,意味着要进一步揭示作为主体人的价值,从理论上说清人的主体性。1984年,我国改革从农村转向城市,社会主义现代化建设全面铺开,它要求人们进一步思考人的现代化问题。首先是1985年开始讨论人的现代化问题。人的现代化,在当时首要就是人格从传统向现代的转型。对人的现代化问题的思考,必然与传统文化变革联系起来。围绕“文化变革与人的现代化”这一主题,当时许多学者集中讨论六大问题:价值观念变革;商品经济与道德建设;科学技术现代化与人的素质现代化的关系,以及人的全面发展;人

的积极性、主动性和创造性;健康人格;人的思维方式变革。这种研究的根本特征,就是人们多从文化的角度反思现实以及人被失落的文化原因,注重文化对人格的塑造,其实质,是从现代化建设的高度反思文化与人格,从“文化与人”的关系上总结我国社会主义建设的经验教训,以确立“新人”在社会主义现代化建设中的主体地位。这种研究的最大成果,是意识到必须把人当主体看,社会主义现代化关键在人的现代化,马克思主义哲学应把“人”相对独立出来,对人本身进行专门深入的理论思考;应在社会主义现代化发展战略中,包含对人的素质、人格、人才和新人的设计。其次是1987年左右开始讨论人的主体性问题。当时哲学界集中讨论了四方面的问题:一是从哲学上说清人的主体性与主体性原则;二是人的自觉活动和社会历史规律的关系;三是选择论和决定论的关系;四是个人及其个性。人的主体性问题讨论之重要特征,就是人们多从历史观进而从本体论再从哲学体系的本质特征角度提出人及其主体性问题,将人的问题引到了哲学本体论和哲学体系之中。其实质,是从哲学原则上反思人的主体实践活动的原则和方式,并从人的主体性发挥状况方面总结我国社会主义现代化建设的历史经验教训,以启示人们正确理解和发挥其主体性。其最大成果,就是人们充分认识到,人的主体性是最根本的人性,是人的问题的实质和核心,因而人的主体性问题本质上是“人”的问题,要从理论上说清人,就不能不抓住人的问题的实质和核心。这里,由对人的主体性问题的思考进而使人们走向对人本身的关注,对主体性问题的深入讨论,引发某些学者率先思考人学的问题。于是,从1988年起,国内少数学者率先提出“人学”的问题。

(三)长果阶段。对人学真正展开全面深入研究,始于1990年。那时,许多对人的问题研究有年的专家学者感到有必要把“人”作为一种相对独立的对象来研究,以建立一门新的人学。这一阶段,讨论的焦点集中在三个根本问题上:

1. 哲学和人学的关系。有三种代表性观点。一种观点认为哲学包括人学,但不等于人学,人学只是哲学的一个分支,二者是整体和部分

的关系。第二种观点认为哲学就是人学，哲学发展的方向是“类哲学”。第三种观点认为哲学在一开始并不就是人学，人学也不是哲学的一个分支，哲学的当代形态主要是人学。

2. 人学的对象。人学研究完整的人，已达成共识。但是在如何理解完整的人上出现了分野。一种观点认为，人学研究的是人的完整图景及其本质和发展规律；第二种观点认为，人学是研究完整的个人及其本质、存在和历史发展规律；第三种观点认为，人学是研究个人、群体、人类三者关系的历史发展规律的科学。

3. 人学概念及其性质。有的学者指出，人学有广义和狭义之分，广义的人学指研究人的一切科学，狭义的人学指研究人的本质、存在和发展规律的学说，它具有哲学的性质。有的学者认为，人学是一种新世界观和哲学观，“人学”概念的提出代表一种新的哲学观念，一种体察世界的新视角。多数学者认为，人学不同于人的科学，后者是研究人的某一侧面而形成的一个学科群，人学则是在综合各门有关人的科学提供的关于人的知识的基础上，对完整的人进行综合研究，并提升出关于完整的人的本质、存在和发展规律的一般理论。“形成完整的人”是综合人学，具有综合科学的性质；提升出关于“完整的人的本质、存在和发展规律一般理论”是哲学人学，它是人学最高、最根本的层次，具有哲学的性质。有的学者认为，我们对人的认识只能是历史性的认识，只有历史性地看待人的存在和人的自我认识，才能为科学的人学奠定基础，在这种意义上，人学实质上是一门历史科学。

这一阶段，逐步形成了一些有一定影响的人学研究组织、团体和学术中心，基本上形成了一支老中青相结合的人学研究队伍；有些地方积极编写人学教材，开设人学课程，招收人学研究方向的研究生，承担国家及地方人学研究课题。

三、总结——特征——走势

中国的人学研究在 1997 年、2001 年、2006 年呈现高潮。综而观之,30 年来的中国人学研究呈现出这样的整体图景:

研究的界域——人学不是把一切与人有关的问题都纳入进来,也不能被唯物史观所取代,更不等于倡导抽象人道主义,而是在综合和提升各门人的科学的基础上,建立一门以完整的人及其本质、存在和历史发展规律为研究对象的新的科学,这门科学应克服抽象人道主义的局限,达到对人的完整的科学理解。

在人学与人的科学的关系上,当代中国的人学研究一开始就比较自觉地界定了自己的研究对象,避免把人学泛化。近年召开的许多人学研讨会和发表的诸多人学论著,大都首先注意确定人学研究的对象和范围。有些对人学研究比较陌生的同志认为,人学就是研究与人有关的学问的总称,这是一种模糊认识。澄清这一模糊认识的关键,是要把人学同人的科学区别开来。人的科学指的是研究人的某一方面的各门具体科学以及由此组成的学科群,"凡是研究与人有关的学问"实际上属于"人的科学"的范畴,不属于人学范畴。人学,正如日本的细谷贞雄强调指出的,它所包含的意思与人的科学有别。人学之被倡导,其理论上的动机无非是把已经积累起来的、与人有关的知识由某一统一的原理重新加以组织,从而把人作为一个统一的整体来把握。近年我国兴起的人学,其深刻的学术动机之一,就是综合和提升各门人的科学所提供的关于人的不同侧面的知识,以达到对完整的人的理解,形成一门新的科学。这里,人学研究实际包含两个层次的基本内容:一是综合人学,以达到对"完整人"的研究;二是哲学人学,从完整的人中提升出关于人的本质、存在和历史发展规律的一般哲学理论,它主要研究人的本质、人的存在和人的历史发展规律范围内的问题。遗憾的是,由于大多数学者对各门人的科学了解不多,对如何综合各门人的科学的知识

和方法知之甚少，对综合人学的研究稍显底气不足，缺乏人学的“学科”意识。

在人学与历史唯物主义的关系上，有一种观点认为，人是社会的人，是历史发展的结果，而且，既有的历史唯物主义理论体系就已经是关于人的十分完备的学说了，没有必要建立一门相对独立的人学。苏联的格列柯夫和H.A.斯捷潘年也持这种看法。有的学者虽承认人学的相对独立存在，但认为它只是历史唯物主义的一个分支。上述两种观点都否认人学从唯物主义历史观中相对独立出来的可能性。我认为，相对独立于历史唯物主义的人学，作为一门学科是可能的。这可以从三层意义上来论证：其一，如前所说，人学有其明确而独立的研究对象。其二，人学对历史唯物主义具有相对独立性，能同后者区别开来。人不等于人类社会，人也不能完全被社会历史所溶解和淹没，人对人类社会和社会历史具有相对独立性，因而人是不能完全被社会历史所说明的。历史唯物主义以整个人类社会历史发展规律为对象，它侧重研究社会的人和历史的人，是人的现实，它为达到具体而由人走向现实，它并不研究完整的人，人学则专门以完整的人及其本质、存在和发展规律为研究对象，二者不能互相取代。其三，人学是历史唯物主义的一个理论前提。马克思批判唯心史观和创立唯物史观，是从对人的重新科学理解开始的，在《德意志意识形态》中，马克思正是在把人的本质看做一切社会关系的总和之后，在对有生命的个人及其社会历史发展过程作进一步分析的基础上，才发现和创立历史唯物主义的。恩格斯在《费尔巴哈论》中，也从“现实的人及其历史发展”出发看待历史唯物主义，指出只有在人的劳动中才能找到社会历史发展的锁钥，故而历史唯物主义是关于现实的人及其历史发展的科学。显然，只有在对人及其本质加以科学理解之后，才有可能创立历史唯物主义。唯心史观首先是在其理论前提——对人的理解上失足的。既然如此，人的问题就不能完全归结为社会历史问题，以对人的科学理解为首要任务的人学就是历史唯物主义的一个理论前提。近年我国人学研究之所以取得一定进展，其重要原因之一，就是得益于把人学看作相对独立于历史唯物主

义的一门科学,而有的同志之所以看不到人学研究的深刻意义,就是因为忽视了人学对历史唯物主义具有相对独立的地位和特殊作用。当然,人学虽相对独立于历史唯物主义,但它必须以后者为指导。

在人学与人道主义关系问题上,一种观点认为,研究人学就是研究和宣扬人道主义。按照这种认识,人学研究就很难进行下去了。这种模糊认识很大程度上是受20世纪80年代我国人道主义讨论影响而形成的。在这场讨论中,一些人把马克思主义归结为人道主义,并且企图用人道主义和异化理论去否定社会主义公有制,认为社会主义公有制是人性的异化,因而是违背人道主义的。这种观点当时被称为精神污染。这一定论至今仍影响一部分人,以致认为我国20世纪90年代的人学研究是在倡导人道主义。这是对人学研究的一种严重误解。其实,人学研究虽包括人道主义研究,并在价值观意义上对人道主义加以某种肯定,但二者毕竟不同:人学研究完整的人及其本质、存在和历史发展规律,是一门科学,而人道主义是对人的本质和人的存在的关系的一种评价,是一种价值观;人学包括人道主义,但不归结为人道主义。实际上,我们所要建立的人学,恰恰是为了通过对人的完整科学理解以克服抽象人道主义对人加以片面错误理解的局限。

研究的内容——在理论层面上主要研究了人学的前提性问题,在现实层面上主要研究了我国现代化建设实践提出的重大而迫切的问题。研究的内容大都是理论和实践中的前沿问题,既具有面上的广泛性,又具有点上的高度和深度;不足在于对一些"前提性问题"还未达成应有的共识,对"人的科学"的综合研究还未给予应有的重视,对"完整的人"还未提供确切的理解,从人学角度重新理解本体论、认识论、辩证法、实践观和唯物史观,做得还不够。

实际上,在对既有成果的关系及学科建设上,人学不是抛弃而是要从人学角度重新审视和理解以往有关的哲学成果,并在人学观念框架内加以重新定位。

无论说哲学就是人学,还是说人学是哲学的一个分支,或是说哲学的当代主题形态主要是人学,都涉及人学同本体论、认识论、辩证法、实

践观、唯物史观的关系。在人学中,本体论、认识论、辩证法、实践观和唯物史观依然存在,并具有相对独立性,但那不过是与人和人学相关,受人学统摄的存在:本体论是以人为本体的本体论,而人这一本体具有科学因素和价值因素两个基本内容,这样的本体论之人学意蕴在于:它是一种信仰,以满足人对完满性的信仰和追求;它是一种终极关怀,使人不断实现对现象、现实之局限性的超越,追求终极和永恒的价值,不被世俗功利和当下一时所困扰,不被现象、现实的局限所遮蔽;它是一种客观精神,要求人避免主观臆断,追求客观实在;它是人的一种自我超越和发展的根本、基础,为人提供一种精神、理念、价值、信仰和追求,以克服自我之局限。认识论是以人为目的、以解决作为主体的人的主观性(或主体性)和客观性矛盾为基本内容、以人论为根据的能动的认识论,认识论的深层之最根本的基础和根据是人论,对认识能力、认识限度、认识范围、认识目的、认识过程和认识方式的解答,最终都取决于对人的哲学理解。辩证法本质上是批判的、革命的,这无非是表达人的批判、超越、发展的主体本性,辩证法的基本规律和范畴无非是人认识客体的思维方法和工具。实践观中的实践无非是人的实践,是人的存在方式,实践过程无非是人的内在本质力量的发挥过程,因而实践观无非是关于把外部世界改变成属人世界的观点。唯物史观无非是关于现实的人及其历史发展的科学,它所研究的内容无非是从人的能动的社会生活过程中揭示和抽象出来的。实际上,哲学研究的既往成果是人学建立和发展的思想史基础和思想资料,这些成果既服从于人学的主题,又作为部分因素和思想资料存在于人学之中。人学把新对象、新主题、新问题和新内容作为中心来思考,而这正体现出人学的创新。马克思哲学有自己的对象、主题、问题和内容,所以才称其为马克思的哲学,而以往哲学的合理因素在马克思哲学中是受"马克思哲学"支配的。

研究的方法——大致可概括为"我思"有余"集思"不足,"哲思"有余"科思"不足,"离思"有余"合思"不足。国内的人学研究大多以学者个人独立思考的方式来进行,并未真正采取集体合作和综合研究的方式;大多运用哲学研究的方式,未做详尽的实证研究;对人的问题

的基础理论研究和现实研究往往是分离的。人学既不应限于对人的科学作综合研究,也不应囿于演绎式的纯学理研究,而要主张以对人的现实问题的研究带动对人的基本理论的研究。这就要求我们深入人的活生生的世界去捕捉时代的课题,既注重从外观即人的对象化的世界方面科学研究人,又注重从内在即对人的内在结构的反思方面研究人。

研究的主体——有些学者往往用意识形态的眼光对待人学研究,从科学方面和"形而上"方面研究"人"相对注意不够,既"上"不去,又"下"不来;一些学者能坚持"百花齐放,百家争鸣"的方针,但有些学者由于对人学研究的背景、实质和意义了解不够,因而对人学作为一门科学不理解,低估人学探索的积极意义;一些学者认识到"人的科学"研究对人学研究的必要性,但对"人的科学"方面的知识准备不足;有些学者立足于当代中国的视野来研究人学,但缺乏应有的开放意识、世界眼光、战略思维和综合能力;有些学者多去争论抽象的人学概念,不大追问人学研究的精神实质、思想内涵和现实意义;一些学者也在研究人学,但对人学的基础理论缺乏真正系统而深入的研究。在对素质的要求上,人学研究者不能完全被利益、情感、经验、感觉、意志和表象所遮蔽,而必须切实掌握以高级理性为支撑的唯物辩证法。人是多种矛盾的统一体,是世界上最难理解和把握的对象,要准确把握和理解人,就必须运用唯物辩证法,而要真正掌握和运用唯物辩证法,就必须具有高度自觉的理性意识。仅凭自己的利益、情感、经验、感觉、感性、意志和表象来从事活动的人,在实际工作中容易做出违背唯物辩证法的事,而这样的人不可能真正理解"人"及人学理论。

研究的立足点——中国的人学研究始终是在改革开放和解放思想的大环境支撑下步步深入的,这一环境对学者们思想上的解放作用是巨大的,它使人们由过去"谈人色变"到现在强调"以人为本",由过去把人性论和人道主义看成资产阶级的专利到现在对此加以科学地研究,由过去排斥人的研究到现在兴起"人学热",由 20 世纪 80 年代初开始对人道主义进行研究,到 20 世纪 90 年代纵深向人学理论建构方向发展,由 20 世纪 80 年代初主要是从价值观上强调尊重人到 20 世纪

90 年代深入向从学理上说清人、从实践上塑造人方向发展；中国的人学研究还反映了世界思想文化向关注人的生活世界和生存状态转向的大趋势，适合时代发展的潮流。当然，当代中国人学既不是完全重走近现代西方人学发展之路，也不是顺着中国传统文化之路“接着说”，而是立足于当代人类发展和当代中国社会发展的历史方位以及对现实中国人的科学理解，来吸纳中西人学思想精华，因而它是以当代中国现实为根基、在同世界人学和中国传统人学对话的基础上发展起来的。在中国从农业社会向工业社会、由自然经济向市场经济转型过程中，中国学者也必将重演近代西方人学的某种历史剧。然而，中国毕竟面临着当代全球性问题，也具有自己特有的历史方位、特殊国情及其“中国问题”。在这种背景下，当代中国人学的内容和形式就不能重复西方人学的过去了，其人学历史剧必定具有自己的时代特色与中国风格。不仅如此，由于历史发展时序的差距和中国历史发展阶段的特殊定位，致使当代中国的人学研究难以达到以后现代主义思潮为语境的相同话语系统。中国传统文化中的人学思想是建立在小农经济基础上的，虽有许多合理因素，但从根本上并不完全适合社会主义市场经济体制的本质要求，因而不能作为当代中国人学研究的文化基础。我们只能立足于当代中国社会实践发展的时代要求，来建构当代中国的人学。

研究的倾向——中国人学研究一开始就是力求通过对完整的人的综合思考，旨在寻求哲学、科学、文化和人文精神之本，重建符合时代精神的新哲学观、科学观和文化观，为当代哲学发展提供方向；就是走向人的现实生活世界，洞察人的生存体验，关心中国人的生存和发展状态以及人类发展的命运；就是既要从价值观上重视人，又要在学理上完整论说人，还要在实践上全面塑造人。过去，我国社会主义建设出现许多问题的一个原因，就是由于不了解“人”所造成的轻视人和不能正确对待人。改革开放以来，人们逐步认识到应在价值观上把人当人和主体看，正确发挥主体的作用。近年我国人学研究的意图之一，就是唤醒对“人”的自觉尊重，充分正确发挥人的作用，但它必须通过对“人”的科学理解来为尊重人和充分正确发挥人的作用提供理论基础。人学研究

的这种意图不可低估。改革开放以来之所以能取得很大成就,决策层之所以把“以人为本”作为科学发展观的核心,其原因之一,正是我国人学研究积极倡导要理解人、重视人和充分正确发挥人的作用。要真正尊重人和正确发挥人的作用,还要在实践上全面塑造人,即在人的内心深处进行人格上的真正彻底的塑造。改革开放以前,中国未曾经历过“文艺复兴”式的、旨在全面彻底塑造新型人格的人的革命,在人的内心深处实行全面彻底的人格塑造的任务至今尚未完成。在我国进入全面改革和社会主义现代化建设时期,人的素质与现代化建设要求不相适应的矛盾充分暴露出来了,因而,全面彻底实行人格塑造就成为当务之急。

研究的成果及其作用和影响——据中央党校哲学部资料室不完全统计,自1985年至2001年,我国发表的相关人学文章有2900多篇,相关专著130多部。2001年以后,论著不断增多。这些论著在决策、实践和学术三方面产生广泛影响。第一,为人学学科建设奠定了基础。它提出的一些创新性观点,建立起了哲学与人的本质联系;提出了“人学”的一系列范畴,努力把马克思主义人学作为新兴学科来建设,确立了人学在马克思主义哲学中的合法地位;总结了以往人的问题研究的经验教训,认识到对人性的理解与对社会历史、对科学、对文化、对哲学理解的内在联系,从而强调当代哲学要对完整的人进行综合研究。第二,在理论建设上有助于深化对实践唯物主义、认识论、唯物辩证法、唯物史观、发展理论、文化问题和价值问题的研究。第三,在现实上反映了世界潮流和我国改革开放的时代精神,形成了一种关注人、尊重人和塑造人的人学思潮,确立了“以人为本”的观念,促进了人的解放、人的发展和人的塑造,推进和加强了当前我国市场经济体制建设、文化建设、素质教育、管理、干部人事制度改革、思想政治工作和人的现代化进程等。

研究的特征及其不足——中国的人学研究着重从哲学学理层次上把握“完整的人”,而在为时代和中国实践发展提供人学理念方面做得不够,在同其他学科交流合作方面也显得不够;着重从学术理论上探讨

人的问题，而在使人学走出书斋，“下”到同平民大众的生活世界相结合从而被他们所掌握，“上”到同决策部门相结合从而为决策提供根据，做得还不够，致使哲学学术圈外的人士不知“人学”所云；多在学科边界、人学对象、人学观念比较模糊的情境下进行，这利于学者们打破“框框”束缚，大胆探求问题，但也使一些学者把远不是人学的问题当作人学问题来“经营”；多以科学理性的方式和自觉的态度进行研究，但研究中的主观评判色彩、盲目自发的模仿倾向不同程度上依然存在。

研究的趋势——如果把发展中的中国人学思潮放在知识经济时代来考察，必将发现，21 世纪新的社会实践又进一步使哲学走向人，也使人进入哲学视野的中心。由此，人学就必须由 20 世纪末的“热身型”研究阶段转向“攻坚型”研究阶段，人学研究必须承载四大历史使命：一是清理与总结工作。即对相关的研究成果、理论前沿、前提性问题、学术动态进行系统深入的清理与分析。二是倡导与推动工作。即学界和社会要进一步积极推动和倡导人学研究；要在对时代精神的把握中，在对中、西、马文化精华的汲取中，在对人的科学的综合研究中，在对人的哲学理解中，提升并确定当代中国人学的核心理念。三是转型工作。就是实现人学研究范式的转变：由清理与总结以往的思想资源和经验教训，转向为建构人学大厦奠定根基；由推动与倡导工作，转向提升人学的核心理念，力图为 21 世纪中国发展提供价值支撑，并实行社会体系创新；由对“完整的人”的追求，转向建构“完整的人”的形象和塑造“完整的人”的人格，力求使人学作为一门研究“完整的人”的科学真正建立起来；由“我思”、“哲思”和“离思”，转向“我思”和“集思”、“哲思”和“科思”、“离思”和“合思”相结合；由模糊走向精确，真正厘定人学的学科边界、人学的对象、人学的性质；由不知走向知，加强对各门人的科学以及对人的科学加以综合的方法的理解和把握，提高人的综合创新能力；由过于对人学的学理、学科的关注，转向人学的学理与思想并重，人学的基础理论与现实意义并重，尊重人、说清人、塑造人并重；由注重国内哲学学术领域的人学研究走向开放，既具有世界眼光和战略思维，能同世界对话，又同其他相关学科结成联盟，还要使“人学”进

入平民大众的日常生活世界、实际部门和决策领域,进入讲坛和教坛。四是与时俱进地追踪时代,进一步对全球化时代提出的人的问题,以及所要求的人性革命和生存方式革命加以准确的分析、把握和提升,从中寻求人学研究的生长点,开辟当代中国人学研究的新道路。这就要进一步关注以下问题:

——人的双重本性及其生成性本质。我们较为关注人的多种本质,但忽视人的本质根本在于其矛盾的双重本性及其生成性;我们较为关注人的未确定性,却没有把人的矛盾的双重本性理解为在历史运动过程中的不断生成:人是在其双重本性的实践、历史、矛盾的发展过程中生成自己、确立自己和实现自己的,其中包括实践生成、历史生成、矛盾生成和自我生成。

——哲学、人学、现实生活世界之间的关系。哲学是通过对人的理解而理解社会历史、人的生活世界和社会科学的,对这种重要的内在本质联系我们却研究不够。

——人学在马克思哲学思想体系中的地位与作用。马克思哲学的本性是面向人的生活世界,马克思是通过对人的研究而建立起自己的哲学思想体系的,他把现实的人看做自己哲学的出发点,把人的解放看做自己哲学的主题,把每个人自由而全面发展看做自己哲学的最高价值原则,但学界对这一问题没有引起足够的重视。

——当代中国人发展的历史形态和生存方式。以往的人学研究或者关注形而上的抽象问题,或者关注意识形态层面的人的问题(以人为本等),而对当代中国人的具体现实问题关注与研究不够,人学是哲学通往现实之路,人学应研究当代中国人发展的历史形态和生存方式。

——人的精神世界。

——以人为本的政治内涵与学术内涵。当前人们多关注以人为本的政治解读而忽视其学术解读。要深化以人为本的研究,必须注重对以人为本的学术解读,全面揭示以人为本蕴涵的哲学意义。

——人的能力及其在经济、政治、社会和文化发展中的作用。我国对人的道德给予充分研究,但对人的能力研究却相当薄弱。这正是当

代中国人学研究的一个生长点。

——社会层级结构与人。这是一个根本性问题，对人的问题具有广泛的解释力，但学界对这一问题的研究是一个空白。加强这方面的研究，对人学发展具有广阔的空间。

——人格塑造。“文革”十年对人的伤害促使人们在20世纪80年代初的人性、异化和人道主义讨论中去尊重人、关心人。自然，对“文革”非人性现实的最初反叛是从价值观上重视人。从价值观上重视人，表现在应把人当人看，应尊重和关心人，应重视和有效发挥人的作用。过去，我国社会主义建设出现许多问题，其重要原因之一，就是由于不了解人所造成的轻视人和不能正确对待人。如“大跃进”时期片面夸大人的能动作用，“文革”时期轻视人、伤害人、践踏人性，把人性等于阶级性等。改革开放以来，在对人的问题研究过程中，人们逐步认识到人在社会主义建设和马克思主义体系中的地位，进而把人当人看，把人当主体看，正确发挥主体的作用。要真正尊重人和正确发挥人的作用，除了在理论上要科学完整地理解人以外，还要在实践上全面塑造人。在中国历史上，这两大任务都未彻底完成。在中国思想史上，以往关于人的学说大都侧重研究人的某一本质方面。中国几千年封建社会造成了中国人的依附性和保守性人格。高扬“科学、民主”旗帜的五四新文化运动，主题就是“立人”，即塑造新型人格，然而，由于中国封建社会历史的包袱过于沉重，人的惰性太大，新文化运动进行的时间又短，更主要的是中国缺乏“立人”的经济基础和政治基础，所以，新文化运动对人格的塑造是不彻底的，人格并没有发生根本转变。从中国共产党诞生到中华人民共和国成立这28年，解决的主要问题是中国政治制度的变革，主要任务是武装革命。新中国成立后一段时期，党把主要精力放在抓党内政治斗争上，虽然相应地也进行一些诸如扫盲、发展教育事业等提高人的素质方面的工作，但由于受“左”的思想影响，却始终把知识分子当做消极对象而从世界观上加以“教育改造”（爱其知识，但更恨其世界观），因而也谈不上有目的、有计划、有组织和有步骤地进行真正彻底的旨在塑造新型人格的“革命”。党的十一届三中全

会以后，中国进入全面改革和社会主义现代化建设时期，但在社会实践发展过程中，国民素质适应不了现代化建设需要这一问题日益突出。开始的改革主要是通过政策方针的调整及适当放权让利来调动人的积极性，即使人的素质低，也会收到极大效果，所以，人的素质与现代化建设的不适应不大明显。然而，随着改革的深入，人的素质与现代化建设要求不相适应的矛盾就充分暴露出来了：农村改革过程中，发展现代化农业的问题提了出来，它要求农民懂得现代农业科学知识，懂得现代农业经济管理，然而我国农村人口却有相当一部分是文盲、半文盲，从根本上难以适应发展农业现代化的要求，从而阻碍着农村进一步改革的步伐；个体、私营经济同样如此，起初一些个体、私营企业可以利用政策搞得比较出色，但随着商品经济的逐步建立及市场竞争的展开，不少企业纷纷倒闭。其中一个重要原因，就是从事经济活动的个体和私营业主对商品经济和市场竞争不懂也不适应，不注意提高人的素质；国有企业改革之所以困难重重，没有较大突破，其原因之一是企业人的素质适应不了建立现代企业制度的需要。上述情况表明，全面彻底实行人格塑造应成为改革及社会主义现代化建设的迫切要求。这就向当代中国的人学研究提出两大任务：从学理上全面而科学地论说完整的人；在实践层面上研究塑造新型人格的目标和方法。近年我国的人学研究已意识到它所面临的任务，并自觉实行三种转变：由过去片面理解人向现在全面理解人转变；由 20 世纪 80 年代初从价值观上重视人到 20 世纪 90 年代从实践上塑造人转变；从过去忽视或片面夸大人的作用向重视并充分正确发挥人的作用转变。

为进一步推进并深化当代中国的人学研究，我们组织和聚集当年我国人学研究领域的一些开创者及领军人物，编写了这套“马克思主义人学与当代中国”丛书，力求从各个层面对 30 年来我国的人学研究进行系统而深入的反思、梳理、分析、总结和评价，从而为学界认识我国人学研究的历史及其总体图景提供一种历史性的参考，为进一步深化中国人学研究奠定坚实的基础。

河南人民出版社对本套丛书的出版给予极大的支持和帮助，从丛

书策划到选题,从编辑校对到装帧设计等,河南人民出版社的有关领导和李自强等同志,付出了许多心血。这里,对他们付出的艰辛劳动表示真诚的感谢!

韩庆祥

2008年3月31日

序

这些年，一说到人学，特别是马克思与人学的关系，我总是愿意把自己放在暗处，不想说太多的话。在中国谈人学，有太复杂的异质性话语和时空倒错的语境。

记得自己读研究生的时候，正值“文革”后国内第一次人学大潮，那是20世纪70年代末。文学界的“伤痕文学”刚刚火完，理论界的人道主义讨论又开始热起来，所有的人都在谈论人学，老师、学生言必称马克思的《1844年经济学哲学手稿》（以下简称《1844年手稿》），“劳动异化”、“人的类本质”之类的概念在课堂、会议和报刊上满天飞舞。可是，似乎也就是仅仅在我们的课堂上，孙伯鍨先生却领着我们在分析青年马克思《1844年手稿》中的**隐性**唯心史观，让我们去发现站在无产阶级立场上批判资产阶级经济学的青年马克思思想中的费尔巴哈**话语症候**，使我们理解马克思后来如何在历史唯物主义的语境中观察不同时期人类现实存在的具体特性和现实的、历史的本质。当时，与窗外的人学狂潮倒真是相映成趣。我也还记得，孙先生第一次带着我、姚顺良和杜志新三个研究生参加1982年马克思主义哲学史学会的年会。在那个会上，不少学者都在用人本主义的话语重新诠释整个马克思主义哲学，虽然此时我们还并不知道，这种学术路径已经是几十年前西方马克思主义人本学的主导逻辑以及东欧新马克思主义“不同政见”的学术基础，但我们还是在这次会议上公开反对了这种观点。可是，当国内

这场重要的学术争论突然转变为一种政治斗争，我们也就没有再更多地介入。

其实，在以后国内的哲学研究进程中，人学的问题始终是一个无法回避的重要问题。特别是在马克思主义哲学研究中，“人学何以可能”的提问时常会突然在场。我以为，“人学何以可能”，这是康德那种理性自省在我们今天人学研究中的一种深化。之所以康德的提问本身就是一次哥白尼式革命，因于它对人类理性妄自僭越的科学限定。显然，中国当代人学研究也应该有这样深一层的反思，何以可能首先就得界说**何为不能**，有了这种边界性的思考前提，自然也会彰显中国人学真正的现实可能性。我认为，中国当代人学建构的唯一可能性路径就是面对中国人现实生活情境及其真实发展的世界文化史大背景，必须摈弃目前人学讨论中的那种抽象概念推演和叠加的套路，只有这样，才会看清我们人学研究的真实语境和缺失之处。依我之见，这可有一人学之黎明与黄昏、太阳与月亮的喻说。

首先，现实中国土地上正照亮理论地平线的人学日出之黎明。中国当代人学研究发展的每一步，其实都是我们真实生活之映照。20 世纪 70 年代末国内兴起的人学大潮（“伤痕文学”、人道主义异化讨论），80 年代出现的文学与哲学中的主体性讨论、价值哲学与实践哲学，一直到今天的马克思主义哲学的人学建构。究其根据，实为我们这块土地历史发展中多种复杂生活交错形成的多重语境结构。从现实层面看主要有二：一是“文革”结束时，对“左”的专制下中国人正常生存被粗暴践踏的一种感性反抗和直接反思的结果；一是改革开放之后，随着经济责任制的实施，特别是市场交换中法人主体的出现，对人之责任和权利的呼唤。从文化本体上看，这种人学的自然浮现只能是**启蒙的意识形态**。因为从市场交换中形成的物化主体性与形式上的平等权利，必然会以抽象的人类本质建构出新的价值悬设，这种同样以“无声的类”联结起来的人是无法超越市民社会视域的。说这种人学之建构是中国人的主体意识觉醒之黎明，是特指其对我们这块半农业土地（自然经济）的现实批判。可是，问题的复杂性在于我们的一些论者却是以青

年马克思的人本主义来遮蔽这一真相的，而无视马克思在1845年已经实现的科学革命，特别是对人的现实的历史的确证。这就使我们这种人学日出的起始蒙上了很浓的历史阴影。

其次，中国人学初升的真实背景却是当代西方人学的黄昏。西方的人学太阳在文艺复兴时期喷薄跃现，经过几个世纪的发展，历经文艺复兴时期的人文主义、17～18世纪政治上冲击专制的人道主义和19世纪德国人本主义的古典理性主义和类本体人学阶段，20世纪初进入个人本位的**新人本主义**（尼采、弗洛伊德到萨特）发展阶段，30～50年代上升、达及顶点。而自60年代末以后，这一轮新日开始西斜逐步至黄昏。我认为，我们今天关于人与主体性的讨论，远远落伍于当代人学逻辑发展的进程。从胡塞尔和海德格尔的“他性”与“主体间性”，经过弗罗姆和阿多诺的“非占有”与“非支配”，以生态学和后现代思潮为语境的当代后人学思潮已经喊出了防止“人道主义的僭妄”这样限定性的口号，更极端的是，拉康宣布了个人自我和个人主体之伪，晚期巴特提出了作者之死，福柯直接指认了个人主体之死。而我们自己今天对主体性与人的新一轮确证，却仍然仅仅停留在古典人本主义（至多是新人本学）那种抽象的人类中心主义和控制主义的旧框架之中。一些论者虽然正确地把握了马克思的科学“异化”（物役性）范式，但却在扬弃异化的过程中又错误地走到了相反的非生态境地。当然，这不是将当代西方人学的逻辑直接延伸到我们的讨论中来，而不得不正视这一新的逻辑参照系。

最后，是关于人学之月亮的喻说。在上述讨论中，我沿用了当代西方学者对人学发展描述的隐喻，即太阳（人学）升落的黎明与黄昏。可是当代人学研究中一个最新的成果，就是女性主义人学理论的质疑：即**女性在传统人学逻辑中的缺席**。我们发现，20世纪60年代以后，经过波伏娃、弗里丹等人的努力，特别是拉康、德里达、福柯的后现代语境中，过去一切人学研究的本体实质上仅仅是一部“女人不存在”（拉康语）的男人的文化父权制的历史。女性主义有理由尖锐地发问：history为什么不能写成hertory？！上帝为什么是一个男人？！换到我们自己的

话语,也可以发问道:男人为什么就是太阳?女人就一定是月亮(阴)?!所以,我们中国今天的人学研究“何以可能”如果是一个真问题,它就不能仅仅是一条 man 或者 human 的男性中心主义的理论逻辑。这个问题,实际上在中国的人学研究中迄今仍没有被提出,这本身就意味着问题的严重性。如果我们人学理论逻辑始终存在着这一重大缺失和无意识盲点,这也同时意味着我们研究中存在着的一种巨大的逻辑非法性。难道不是吗?

这是我对国内人学讨论的一个基本看法。

本书是关于西方马克思主义人学理论的专题研究。准确地说,从整个西方马克思主义思想的发展主流上看,主导性的理论逻辑是人学,其中最重要的思想本质是认同**个人存在**的质性的新人本主义。这种激进的人本主义学术话语,几乎贯穿了从 20 世纪 20 年代一直到 60 年代全部西方马克思主义产生、发展和逻辑终结的历史过程。在早期,虽然青年马克思的《1844 年手稿》还没有发表,第一代西方马克思主义创始人青年卢卡奇、葛兰西和柯尔施却不约而同地凸显了总体性、实践创化力和主体与客体的历史辩证法,将马克思主义重新指归为批判现实的革命理论。此时,人学是隐蔽地内居于哲学逻辑张力之中的。到了 20 世纪 30 年代,随着《1844 年手稿》的发表,在整个现代西方学术语境中已经成为重要力量的新人本主义(克尔凯郭尔、弗洛伊德、尼采和早期海德格尔),迅速地在西方马克思主义思潮内部生成为一种主导性的观念,早期的列斐伏尔、弗罗姆、马尔库塞、布洛赫和晚期萨特,无一例外地高擎着人学的旗帜,在他们的眼中,马克思主义就是人本主义,社会主义就是对布尔乔亚世界的人学抗议。作为一种人学思想家重新在场的马克思,畸变为一个观念和美学救赎中的先知。西方马克思主义人学大潮的内部逻辑悖反出现在 20 世纪 60 年代中叶,以阿尔都塞为代表的科学主义思潮,在重新标定马克思主义科学性的过程中,直接拒斥了将马克思主义人本学化的理论倾向,在历史的“无主体过程”和人之死亡的断言中,西方马克思主义的人学思潮严重受挫。最终,当法兰克福学派的社会批判矛头直指资本主义工业文明(科学技术与工具理

性）和全部启蒙解放和历史进步观念时，传统西方马克思主义的总体性理论逻辑就宣告终结。在后“68”时代中出现的欧美左派思想中，类本位的经典人本主义与个人主体至上的新人本主义均成为被击穿的逻辑靶向，人学不再是晚期马克思主义理论批判的通行证；而在后现代的马克思主义那里，人对自然的主人性支配关系与女性的隐性奴役问题都成为对人学的深层质疑。在德波的虚假景观存在对人的无意识支配中，在德里达的幽灵与人的债务关系中，在齐泽克的大写他者、剩余快感与个人主体生存的魔幻控制中，人的问题，在国外马克思主义研究领域中，再一次成为一个更加复杂和诡秘的学术前沿。

当然，本书主要讨论了20世纪70年代以前西方马克思主义人学理论的基本问题。在引论中，我们主要讨论了马克思关于人学问题的两种异质性的理论逻辑，显然，我们不赞同西方马克思主义人本学过分抬高《1844年手稿》的立场，而主张在历史唯物主义科学方法论指导下对人之生存的历史性、批判性的观察。这也是我们用以研究西方马克思主义人学理论的方法论构架。第一章，是对西方马克思主义人学思想生成、发展和衰弱的一个总体分析，通过这个历史性的逻辑线索，对西方马克思主义人学理论第一次有了一个全程性的认识。第二章，是一个方法论的研究，这主要说明了人的问题如何以新人本主义的形态重新成为西方马克思主义话语中的焦点意识，其逻辑结构中的内驱力究竟是什么。第三章，是人学本体论的研究，从早期主体意识的存在论觉醒一直到新人本主义的理论内居，再到人学逻辑的自我解构，西方马克思主义人学逻辑的最根本的心路历程得以剖解。第四章，从价值论的视角反观了西方马克思主义人学理论的批判维度，物化与异化批判，日常生活批判，工具理性批判，其中，已经有一种理论和现实的深入和转换。第五章，也是全书的最后一章，研究的对象是西方马克思主义人学在现实实践中的处境，很显然，从早期的总体性文化革命到后来的“文化大拒绝”，最后的结局必然是社会主义革命的现实悬置。这是从一开始就注定的悲剧。

关于西方马克思主义的人学研究，这也是国内国外马克思主义专

题研究中的重要问题。在这里，我们不过是先走了一步，这一步，只是为了更多更深入的理论关注。

张一兵

2006年10月23日于北京友谊宾馆

目 录

引　论

马克思主义与人学

人的解放是马克思主义的理论宗旨和最高目标。但是在马克思主义哲学与人学的关系问题上,不同的"马克思主义者"却有着极为不同的理论路向。长期以来,在苏联、东欧和中国过去的哲学原理传统教科书里面,马克思主义哲学就是**辩证唯物主义**和**历史唯物主义**。前者主要讨论本体论、辩证法和认识论问题,后者主要讨论"两个决定"(生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑)和阶级斗争等问题,而人的问题却几乎不见踪迹,最多只是在"人民群众是历史的创造者"的命题里偶露峥嵘。至于"人性"、"人的本质"这样的概念,要么被归结为"资产阶级人道主义"而遭到拒斥,要么就直接用马克思说的"社会关系的总和"作为标准解答,结果是把人性等同于阶级性。随着20世纪80年代初关于人道主义和异化问题的讨论,到80年代中后期关于主体性问题的深入探讨,再到90年代以来方兴未艾的人学热,中国哲学界对于马克思哲学与人学的关系问题发生了明显的转向。马克思主义哲学开始被理解为"实践唯物主义",人是实践的主体,实践是人的存在方式,这被视为马克思主义哲学对人的主体地位以及人的问题的科学解答。对马克思哲学的**实践唯物主义**阐释,纷纷进入新出版的马克思主义哲学原理教科书。与此相关,一个得到普遍认同的观点是,人学也是马克思主义哲学的研究对象或组成部分。甚至有人认为,马克思主义哲学

就是人学。人学,竟然被标定为马克思主义哲学创新的理论形态。

这种情况的出现,是跟中国学界对西方现代**新人本主义哲学**的引进分不开的。无论是尼采的意志论哲学还是克尔凯郭尔、海德格尔到早期萨特①的存在主义哲学,无论是舍勒的哲学人类学还是弗洛伊德的精神分析理论,都把个人的存在乃至非理性存在提到一个很高的高度。所以,与整个中国的哲学界一样,中国的马克思主义哲学研究,多少也飘浮着一股人本主义的气息。应该特别强调的是,这种状况的出现,更主要是由于西方马克思主义哲学的学术影响。

就马克思主义哲学内部而言,青年卢卡奇②、葛兰西③和柯尔施④开创的**西方马克思主义**思潮开启了对马克思主义的主体性阐释之先河。尤其是马克思早期著作《1844 年经济学哲学手稿》的公开发表

---

① 萨特(1905~1980),法国当代著名存在主义哲学家、文学家,也是"存在主义马克思主义"的主要代表。萨特出生于法国巴黎。1929 年毕业于法国巴黎高等师范学校。1933 年赴德国柏林,在法兰西学院研究胡塞尔和海德格尔。早期萨特是存在主义哲学家,战后逐渐转向马克思主义,成为西方马克思主义的代表人物,更成为法国 1968 年"五月风暴"的精神领袖。萨特的主要学术著作有:《自我的超越性》(1934 年)、《存在与虚无》(1943 年)、《存在主义是一种人道主义》(1946 年)、《辩证理性批判》(1960 年)等。

② 卢卡奇(Lukács György,1885~1971),匈牙利著名马克思主义哲学家、美学家,西方马克思主义哲学思潮的"奠基人"。1918 年 12 月加入匈牙利共产党。1933 年当选苏联科学院院士。1944 年任布达佩斯大学美学和文化哲学教授。1946~1956 年任国会议员,1956 年曾任纳吉政府教育部部长。1971 年 6 月 21 日死于癌症。主要著作有:《历史与阶级意识》(1923 年)、《理性的毁灭》(1954 年)、《社会存在本体论》(1970 年)等。

③ 葛兰西(Antonio Gramsci,1891~1937),意大利著名马克思主义哲学家。生于撒丁岛,1913 年加入意大利社会党,1920 年年初参加组建意大利共产党,1924 年任意大利共产党总书记。1926 年被法西斯警察逮捕入狱,1937 年因病逝世。作为马克思主义理论家,葛兰西的主要著作是在长达 10 年的监狱生涯中留下的大量笔记和书信,经后人整理以《狱中札记》、《狱中书简》为题公开出版。

④ 柯尔施(Karl Korsch,1886~1961),德国哲学家,西方马克思主义的早期代表人物。1917 年参加德国独立社会民主党(USPD),1920 年加入德国共产党(KPD)。1926 年 4 月被开除党籍。1933 年开始流亡并最终去了美国,1961 年病逝。主要著作有:《马克思主义和哲学》(1923 年)、《〈资本论〉导言》(1932 年)、《为什么我是一个马克思主义者》(1935 年)、《马克思主义的一个主要原则:一个重新表述》(1937 年)、《卡尔·马克思》(1938 年)等。

(1932年),带来了"马克思的第二次降生"。于是,在西方的很多学者那里,中老年马克思和青年马克思尖锐地对立起来了,也就是说他们只肯定青年马克思的**劳动异化**理论是有价值的,而彻底否定中老年马克思。与此形成鲜明对比的是,以早期的弗罗姆①、列斐伏尔②、马尔库塞③和晚期的萨特为代表的西方马克思主义者们没有采取那么激进的态度,他们充分肯定马克思本人就是**西方人本主义传统**的伟大继承者,并认为马克思的哲学就是"人本主义哲学"。在某种意义上讲,西方马克思主义思潮(广义上讲,也包括**东欧新马克思主义**哲学)正是沿着对青年马克思的《1844年手稿》的新人本主义诠释的方向发展起来的。

一、青年马克思,一个过时的神话

在谈论西方马克思主义人学这一话题的时候,首先必须辨识的是

① 弗罗姆(Erich Fromm,1900～1980),当代美国著名德裔哲学家和心理学家,法兰克福学派的代表人物之一。出生于法兰克福,1934年起先后在芝加哥心理分析学院、耶鲁大学、哥伦比亚大学任教。主要著作有:《逃避自由》(1941年)、《马克思关于人的概念》(1961年)、《在幻想锁链的彼岸》(1962年)、《占有还是生存》(1976年)等。

② 列斐伏尔(Henri Lefebvre,1901～1994),法国现代著名哲学家。早年毕业于巴黎大学,获得哲学博士学位。1928年创办首家法国马克思主义哲学刊物《马克思主义哲学杂志》,1929年加入法国共产党,1930年起任大学教授。1944年以后,历任杜卢斯法国广播电台主任、国立科学研究院研究员、巴黎大学农泰尔学院社会学教授,1973年退休。主要著作有:《辩证唯物主义》(1939年)、《日常生活批判》(1946年)、《马克思主义的现实问题》(1958年)、《现代性导论》(1962年)、《语言与社会》(1966年)、《现代世界的日常生活》(1968年)、《马克思主义与都市》(1972年)、《空间的生产》(1973年)、《资本主义的幸存》(1973年)、《论国家》(1976年)等。

③ 赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898～1979),美国德裔哲学家,法兰克福学派代表人物之一。生于柏林的一个犹太家庭,1917年参加社会民主党,两年后退出。1919年起在柏林、费赖堡大学攻读哲学,1922年获博士学位。1928年回到费赖堡大学,担任海德格尔的助手。1932年进入法兰克福大学社会研究所,1934年随社会研究所去纽约。1950年后一直在美国的大学里任教授。其主要著作有:《黑格尔本体论与历史性理论的基础》(1932年)、《关于历史唯物论基础的新材料》(英译:《历史唯物论的基础》,1932年)、《理性与革命》(1941年)、《爱欲与文明》(1955年)、《苏联马克思主义》(1958年)、《单向度的人》(1964年)、《论解放》(1969年)、《反革命与造反》(1972年)、《审美之维》(1978年)。

马克思主义哲学与人学的关系，而要说清这一关系，又绕不开对青年马克思《1844 年手稿》的理解。可以说，随着对《1844 年手稿》的不同理解，在马克思主义哲学与人学之间的关系问题上出现了不同的解读模式。

《1844 年手稿》是马克思 1844 年 6 月至 8 月在巴黎写下的一部未完成的著作。根据《马克思恩格斯全集》文献第 2 版（*Marx Engels Gesamtausgabe* 2，简称 MEGA2 版）提供的最新文献来判断，这应是青年马克思首次涉足经济学研究时写下的《巴黎笔记》中一个相对独立的手稿。[①] 这部手稿虽然不是马克思的一部思想成熟和结构完整的著作，但却是马克思主义哲学形成史上一个具有重大学术价值的文本，因为它是马克思主义科学世界观创立（1845 年春）之前，最重要的一部未成熟哲学著作。马克思生前并未打算出版这部著作，恩格斯对此也从未提及，致使 20 世纪 30 年代以前的马克思主义者们始终未曾有机会了解马克思这部著作的内容。1927 年，苏联出版了《马克思恩格斯文库》第 3 卷，并以《〈神圣家族〉的预备著作》为题，刊出了《1844 年手稿》的部分内容。1932 年，首次以德文原文的面貌全文发表，并且同时有两个版本问世：一是莫斯科的苏联马克思恩格斯研究院编的 MEGA1 第一部分第 3 卷；另一个则载于德国社会民主党人朗兹胡特和迈耶尔主编的《马克思：历史唯物主义的早期著作》第 1 卷，收于克勒纳出版的《国民经济学和哲学》袖珍丛书第 11 卷。由于后一个版本略去了手稿中的第一部分，在编排和字迹辨认上也有不少混乱和谬误之处，所以后

① 《巴黎笔记》是马克思初涉经济学研究时留下的真实记录，写作时间大约为 1843 年 10 月到 1845 年 1 月。《巴黎笔记》共有 10 个笔记本，其中 7 个笔记本是关于经济学的摘录，另外 3 个笔记本上则记录着马克思的一些研究心得，是对资产阶级政治经济学进行哲学批判的一部未完成手稿。通常将前者称为（狭义的）《巴黎笔记》，把后者称为《1844 年经济学哲学手稿》。根据荷兰阿姆斯特丹的马克思手稿专家和苏东学者 80 年代初的最新研究成果，青年马克思当时的写作情况表明，这 10 个笔记本无法分割开来，根本不存在所谓独立的《1844 年手稿》（这一手稿是在 1844 年 8 月第六个笔记本写作之前完成的）。脱离《巴黎笔记》，孤立地对待《1844 年手稿》是不合适的。

来得到广泛传播的主要是苏联学者编发的第一个版本。

虽然《1844 年手稿》首先在莫斯科出版，但是在相当长的一个时期里，苏联马克思主义学术界并未对《1844 年手稿》予以必要的重视（直到 50 年代，特别是斯大林去世以后，苏联学界才陆续发表了若干有一定学术水平的专题论著）。因为在传统的哲学解释框架中，从《马克思恩格斯全集》第 1 卷的第一句话到第 50 卷的最后一句话都是放之四海而皆准的“马克思主义真理”。按照这种思路，从来不会怀疑《马克思恩格斯全集》中会有**非马克思主义**的东西。因此，《1844 年手稿》的出现引起了莫大的恐慌。如果不想用它来否定马克思主义哲学原理教科书体系的话，那么唯一的解决方案看起来只能是含糊地认定《1844 年手稿》不过是写作《神圣家族》的“准备材料”，并竭尽全力地在《1844 年手稿》中寻找“历史唯物主义的萌芽”。这样一来，马克思主义的创立就是一个**一蹴而就**的过程。1843 年之前的马克思仍然是“受黑格尔唯心主义观点”影响的马克思，而在 1843 年夏天到 1843 年年底，马克思便一举完成了从唯心主义向新唯物主义的转变、从革命民主主义向科学共产主义的转变。于是，伟人出现了。此后马克思的思想历程，不过是细节上的修补完善，不过是继续清除黑格尔和费尔巴哈的思想残余而更加清晰地表述科学世界观的**量变过程**。处于这种**进化论**解读模式中的人们做梦也不会想到，《1844 年手稿》有相当一部分非科学的内容，即非马克思主义的理论逻辑。人们更不会理解的是，马克思的这一文本是**多重逻辑线索**构成的矛盾思想体。借用马克思主义文学理论家巴赫金评论陀思妥耶夫斯基小说时使用的一个术语说，《1844 年手稿》是一部**复调的**哲学文本。在手稿中，马克思哲学思想的两条截然不同的理论逻辑密切交织：一是以人本主义异化（劳动本质丧失）史观为构架的线索而展开的逻辑，一是从现实的工业实践出发的科学理论思路。从总体上看，前者还是占主导地位的。①

在理解《1844 年手稿》的复调性质之前，有必要对青年马克思早期

① 参见孙伯鍨：《探索者道路的探索》，南京大学出版社 2003 年第 2 版。

的思想发展线索进行一番总体梳理。马克思的思想起步于康德、费希特的能动的理想主义(马克思曾醉心于建构法哲学体系),然后在青年黑格尔派的影响下,转向了黑格尔的那种客观现实的逻辑。但马克思承袭的黑格尔已经是从黑格尔体系内部剥离开来的青年黑格尔派哲学,也就是高举黑格尔的"自我意识"(被思辨化了的"人")大旗,用资产阶级的民主主义反对普鲁士封建专制。黑格尔哲学用绝对观念的抽象逻辑总体性吞噬了人类个体的主体能动性,自我意识不过是理念发展的历史过程中的一个环节而已。青年黑格尔派把表征人类主体性的自我意识概念从黑格尔体系中剥离出来,作为他们资产阶级革命的理性观念前提。这种准人本主义的倾向,也成为青年马克思建构其革命民主主义的理论前提。但毫无疑问的是,它属于唯心主义的哲学构架。

在《莱茵报》时期,这样的唯心主义哲学发生了危机。经过《林木盗窃法》等案例,马克思痛心疾首地发现,一碰到现实问题,理性观念就会被现实的物质利益压倒。马克思悲愤地问道:为什么"粗俗的"物质利益和"下流的唯物主义"总是占上风?为什么穷人上山捡枯枝烂叶要被法律界定为盗窃罪?这样不合乎理性的法律为什么成为现实?马克思不得不重新思考他的法哲学观念和哲学立场。通过《克罗兹纳赫笔记》中的历史研究,马克思确认了费尔巴哈的唯物主义,从而否定了黑格尔的唯心主义观念和资产阶级革命民主主义的政治立场。这是青年马克思思想的**第一次**转变。在这次转变中,马克思把费尔巴哈关于人的类本质异化与复归(在费尔巴哈那里主要是指宗教异化)的批判逻辑采纳为自己的主导理论逻辑。当然,马克思并不是无保留地接受了费尔巴哈。无产阶级革命立场使得马克思没有停留在**宗教异化**的批判上,而是走向了**政治异化**批判。当他发现"市民社会决定国家与法"之后,又义无反顾地推进到**经济异化**的批判。这恐怕也就是青年马克思会开始研究古典经济学的原因。

为了无产阶级革命的政治立场,青年马克思当然不能认同古典经济学对资本主义社会作为"自然秩序"的自由主义确证,但是他此时的经济学研究水平还不能让他认识到古典经济学之中的科学成分(如劳

动价值论),所以唯一能够指望的理论武器就是哲学。费尔巴哈的人本学异化史观占据了青年马克思理论话语的主导地位。正因为如此,《1844 年手稿》的基本运思方式就是用人本主义**哲学**批判古典**经济学**。其突出的理论贡献在于,马克思延伸了赫斯的**货币异化**论,形成了独特的**劳动异化**论。但是,这种人本主义的劳动异化论并不是马克思主义的科学世界观。一方面,马克思此时并不接受古典经济学的科学内容,而正如我们所知道的那样,没有劳动价值论,剩余价值理论的发现是不可能的,因此青年马克思不可能科学地认识到资本主义生产方式中的各种经济关系的真正秘密。另一方面,青年马克思是在哲学的论域中批判古典经济学的,所以这种批判不是科学的批判,而只是一种**伦理的**批判。从本质上看,劳动异化论丝毫没有超越启蒙运动以来传统人本主义的历史目的论,它仍然是**历史唯心主义**的。按照日本新马克思主义学者广松涉的研究成果,马克思的异化理论先验地预设了(A) = 人未被异化的本真存在,(B) = 异化的非本真人类存在,(C) = 通过异化的扬弃恢复人的本真生存。历史就是 A→B→C 的异化及复归的过程。除去劳动异化论的外包装,这和黑格尔的抽象逻辑构架有什么区别呢?马克思设定的人类本质(自由自觉的人类劳动)和黑格尔设定的绝对观念一样,都是非历史的、抽象的逻辑要件。尽管青年马克思不再使用费尔巴哈那个抽象的感性,但他的劳动类本质仍然是一种“应该”存在的价值尺度,而不是现实的状况。如果说,古典经济学认为资产阶级社会中的社会关系和经济活动是自然的永恒人性的表现,那么青年马克思就要颠倒这一立场,指认现实的经济活动和经济关系是异化的,而那个应该存在却从来没有存在过的本真的人类劳动才是非异化的人的本质。人类解放就是对劳动异化的扬弃。这决定了青年马克思对古典经济学的批判是**非科学、非历史**的,因为他不是从现实的私有制度的现实出发的,也不是从商品、货币、资本等现实的经济关系出发的,而是从**主观价值悬设**出发的。

当然,由于批判对象的性质,青年马克思的理论之中也不自觉地出现了一种**从经济现实出发**的逻辑。尽管如此,这仍然没有彻底颠覆人

本主义框架的主导地位。青年马克思从“人”出发，建构了人学社会现象学。也就是说，他看到了古典经济学只看到其现象而没有看到其本质的经济事实，这就是“劳动异化”。

在深入解读《1844 年手稿》中正面阐述劳动异化理论的文本段落之前，必须先说明一下青年马克思对劳动的二重性区分。劳动被区分为对象化劳动和异化劳动，而马克思肯定对象化劳动，否定异化劳动。按照他的思路，既然劳动是人的本质力量的体现，作为人的本质的对象化，劳动产品理应归劳动主体所支配。但是在资本主义社会中，工人并不能够占有劳动产品，反而“成为自己对象的奴隶”，受到劳动产品的支配。结果就是“工人的产品越完美，工人自己越畸形”。这是马克思劳动异化论的直观入口，也是人学社会现象学批判的第一个层面。

然而，劳动产品的异化不过是劳动活动异化的结果。劳动作为人类主体的本质，本来应当是主体生命活动的外在表现，人应该在劳动中确证自己，感到自己生命的意义，感到幸福和快乐。但是在资产阶级社会中，劳动是为了谋生而不得不进行的活动，工人不得不出卖自己的劳动（力），否则就会饿死。这是在死亡和自我折磨之间的“自由”选择。外在的谋生劳动折磨着工人的身体，也摧残着他们的灵魂。这种主体活动的异化是人学社会现象学批判的第二个层面。

第三个层面，也是最最要紧的一点，这种劳动异化是人与自己的类本质相异化。本来，人和动物的不同之处就在于人能够用“任何一个种的尺度来进行生产”，并且“把内在的尺度运用到对象上去”，只有在人的对象化劳动的结果中，即“人化的自然”之中，人才能确证他的类本质。可是异化劳动把对象化劳动变成了“仅仅维持自己生存的手段”，人对动物的优点反倒成了人的缺点。人的类本质被异化了。

最终是人与人相异化。工人与自己的产品和活动相异化，表明了他的活动不属于自己，而属于他人，这就是资本家。萨特说，他人就是地狱。资本家就是工人的地狱。但是资本家本身也同样是异化的。资本家不过是资本（物）的人格化，是物化的虚假主体，而不是真正的人类主体。原因很简单，既然劳动是人的类本质，那么不劳动的人（资本

家)怎么可能是主体呢？资本家和工人都异化了。工人创造一切，却一无所有；资本家不劳而获，支配着资本(物)而不支配人的主体本质(劳动)。资本主义现实世界就是这样一个颠倒了的总体异化世界。

马克思自认为，他这个精致的劳动异化论一出场，一切问题就得到了解决。他得出结论说，私有财产是异化劳动的结果，它起源于异化劳动，而不是相反：异化劳动起源于私有财产。这样，马克思就不得不陷入一个他自己解不开的理论死结：私有财产和异化劳动的关系问题。在《1844 年手稿》的第一个笔记本的末尾，可以看到马克思的思路明显发生了混乱与阻滞。一方面，马克思说"**私有财产**是**外化劳动**即工人对自然界和对自身的外在关系的产物、结果和必然结果"，即异化劳动导致私有财产；另一方面又说，"我们从国民经济学得到**私有财产运动**之结果的**外化劳动(外化的生命)**这一概念"，即私有财产导致异化劳动。最后，马克思只能含混地说："后来，这种关系就变成相互作用的关系了。"[①]可见，虽然马克思本人倾向于认为异化劳动在先，私有财产是异化劳动的产物，但他无力解释异化劳动的起源。因此，在欢呼他的这个发现"可以阐明国民经济学的一切范畴"之后，马克思立刻清醒地给自己提了两个问题：(1)从**私有财产**对**真正人的**和**社会的财产**的关系来规定作为异化劳动的结果的**私有财产**的普遍**本质**；(2)**人**怎样使他的**劳动外化**、异化？这种异化又怎么以人的发展的本质为根据？[②]这里，马克思试图用人本主义的逻辑来揭示私有制和雇佣劳动的本质和起源——他此时还无力达及"资本主义生产关系"的本质和起源问题。这当然是不可能完成的任务。因为问题的提法就错了！其一，私有财产的本质并非是对"真正的人和社会的财产"(价值悬设)的关系来规定的。其二，私有财产不是异化劳动的结果，而是它的原因。所以"问题的新的提法"并没有"包含问题的解决"。而如果不能解答这两个问题，就无法解决马克思实际上真正关心的问题：私有财产和异化劳

---

① 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 2000 年版，第 61 页。

② 同上书，第 63 页。

动的扬弃。无论如何,马克思的人本主义逻辑到此已经是**死路一条**。

结果就在《1844年手稿》的第二、第三个笔记本中出现了一个第一个笔记本中没有的思路:这就是"从现实出发"的逻辑。从现实出发的逻辑,是和**从观念出发**的人本主义逻辑截然不同的。它意味着在谈及私有财产或异化劳动时,抛弃"真正的或社会的财产"与"人的类本质是自由自觉的劳动"等先验的观念设定,而是从人类历史的客观进程出发进行阐述。从话语的显性层面看,从先验观念出发的人本主义逻辑操持的是哲学话语,而从现实出发的逻辑操持的是**非传统哲学的话语**。这一逻辑在文本上出现的标志之一,就是"工业"这个语词的悄然登场。工业,是任何一个马克思之前的**哲学家**都不曾使用过的范畴。随着这一范畴的出现,新唯物主义哲学(新世界观)已呼之欲出了。马克思说:"获得自由的、本身自为地构成的**工业**和**获得自由的资本**,是劳动的必然**发展**。工业对它的对立面的支配立即表现在作为一种真正工业的**农业**的产生上,而过去农业是把主要工作交给土地和耕种这块土地的**奴隶**去做的。随着奴隶转化为**自由工人即雇佣工人**,地主本身便实际上转化为工厂主、资本家……"[①]当然,马克思对此种必然性是持否定态度的。所以他不无讽刺地写道:"动产也显示工业和运动的奇迹,它是现代之子,现代的合法的嫡子;它很遗憾自己的对手是一个**不理解**自己本质(而这是完全对的),想用粗野的农奴制、不道德的暴力代替资本和自由的劳动的蠢人。"[②]务必注意马克思的这一句话,"工业是现代的合法的嫡子"。这和人本主义逻辑的批判话语是多么不同啊!可以看出,马克思已经开始发现工业(此处的"工业"实际上是资本主义生产方式的代名词)在历史中产生的必然性了。马克思又说:"据说,动产已经使人人获得了政治的自由,解脱了束缚市民社会的桎梏……"[③]这句话开头的"据说"一词是耐人寻味的。一方面,从现实

① 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第68页。
② 同上书,第70页。
③ 同上。

出发的逻辑使马克思认识到,现代工业造成了动产(资本)和市民社会(有产者社会)的发展,带来了政治自由,这是历史的进步,应予以肯定;但此时占支配地位的人本主义话语和异化逻辑使他不能承认这一点!

综上所述,马克思已经基本确认了在工业文明基础上形成的"资本的统治"(包括异化劳动)是历史发展的客观必然结果。这样,马克思又引发出一条新的扬弃异化之路。在人本主义逻辑下,只要认识到现实的劳动是异化劳动,只要把人的本质还给人(本质的复归),就可以扬弃异化劳动了。因此,在逻辑上讲这是一个"颠倒"的过程,把历史颠倒过去的东西再颠倒回来即可。而在从现实出发的逻辑下,"自我异化的扬弃和自我异化走的是同一条道路"。这已经根本不是人本主义的逻辑了!同一条道路,就意味着不是逻辑上简单颠倒的"复归",而是继续前进。同一条道路是什么?只能是现实历史的客观发展过程!这里,从现实出发的逻辑已经不是第一个笔记本中的异化劳动理论的简单延伸(人的本质——异化——扬弃异化——复归人的本质),而是非常接近后来的历史唯物主义的科学逻辑了。

但是,话不得不说回来,尽管青年马克思在《1844 年手稿》中已经在很多地方接近了历史唯物主义,但这并没有改变人本主义话语的支配地位。如果我们把"工业"概念看做是历史唯物主义科学方法论的源初发生,那么在《1844 年手稿》中,它还不是一个历史唯物主义的科学概念。第一,《1844 年手稿》中的"工业"概念还居于人本主义逻辑的统摄之下,马克思是从"人的本质力量"、"人的类活动"等角度去规定"工业"的。因此,马克思不断用"据说"、"虽然以异化的形式"之类的语言来表达自己对工业的否定态度——人本主义异化逻辑使得马克思不得不这么做。第二,马克思还没有从"工业"中抽象出"实践"概念。严格地说,工业是一个现实描述的语词,而不是一个哲学范畴。众所周知,马克思直到《关于费尔巴哈的提纲》才从特殊的"工业实践"抽象出一般的"实践"概念,作为新世界观的理论入口。《关于费尔巴哈的提纲》中实践范畴的提出,标志着马克思哲学视角的转换,即扬弃了

旧哲学(不论是唯心主义还是旧唯物主义)抽象的本体论,而通过“实践”转向现实的社会历史过程,转向一定历史条件下社会关系的矛盾分析。第三,马克思在《1844 年手稿》中没有区分“工业”和“工业制度”,即没有区分“生产力”和“生产关系”。实际上,肯定对象化而否定异化的马克思是要肯定资本主义对生产力的促进作用,而否定资本主义生产关系。可是由于经济学研究的局限,此时的马克思缺乏生产力、生产关系的概念来表述。

以上种种不足都表明,如果说马克思在《1844 年手稿》中已经有了历史唯物主义逻辑的源初发生,那么这种从经济现实出发的逻辑也是处在人本主义大框架的统摄之下。马克思指出的消除异化之路,始终把扬弃异化劳动、私有财产当做人的解放的内容。他在《1844 年手稿》中言说的“共产主义”不过是人的类本质的真正实现,是一种人“应该”达到的理想状态。马克思认为,共产主义社会是“人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义”。马克思对共产主义社会的“自然主义加人道主义”规定,被他提高到解决六大矛盾的历史之谜的高度:共产主义是“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的**真正**解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”,“它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答”。[①] 可见,青年马克思对共产主义的认识停留在**哲学共产主义**的层次上,他还没有像后来在《德意志意识形态》中那样,把共产主义看做是正在发生的现实的运动。尽管此时的马克思也认识到共产主义是历史的结果:“历史的全部运动,既是这种共产主义的**现实**的产生活动即它的经验存在的诞生活动,同时,对它的能思维的意识说来,又是它的**被理解到和被认识到的生成**运动”,可是这种历史仍然是黑格尔式的绝对观念的历史。青年马克思差不多只是把黑格尔的“绝对观念”换成了“共产主义”。这里,共产主义的实现是一种**目的论**的预设,它和现实的发展

---

① 马克思:《1844 年经济学哲学手稿》,人民出版社 2000 年版,第 81 页。

其实并没有什么关系。

总结上文，在青年马克思的《1844 年手稿》中存在着两条理论逻辑：一是从先验主体的类本质出发的**人本主义**逻辑，劳动异化史观和人学的社会现象学批判是它的核心；二是从经济现实（工业和实践）出发的**客观历史**逻辑。二者交织在一起，甚至在许多分析中后者还有了非常突出的表现。但是，就总体而言，历史唯物主义的蝴蝶并没有从人本主义的丝丝缠绕中破茧而出。不容否认，作为一部哲学—伦理学的批判著作，《1844 年手稿》有很高的理论价值和哲学史意义。但是，在马克思一生的思想发展过程中，这只是一个理论高峰而已。1845 年之后的马克思对他曾经写过的《1844 年手稿》只字不提，这个事实已经对《1844 年手稿》的地位做了最好的注脚。对于马克思主义哲学而言，《1844 年手稿》的理论意义远远比不上《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》、《1857—1858 年经济学手稿》等文献。在上述文献中，马克思创立了**广义的历史唯物主义**学说，并且在狭义历史唯物主义的基础上建构了独特的**历史现象学**批判，从而超越了《1844 年手稿》中的**人学社会现象学**批判。这构成了马克思哲学思想发展的三个理论高峰，或者说是三个里程碑。

二、历史唯物主义、历史现象学与人学

思想家有着自己思想发展的历程，不可能要求他的思想观点始终如一。无论是坚持《1844 年手稿》的马克思主义科学性质的进化论模式，还是试图利用《1844 年手稿》把马克思主义人本学化的各种“类哲学”和“实践唯物主义”，其实都是同质性解读规则的产物。马克思一生的思想经历了许多转变，其中较大的转变就有三次。第一次是从青年黑格尔派的唯心主义转向一般唯物主义，从民主主义转向社会主义（共产主义）。《1844 年手稿》是这次转变的理论最高点。如上文所述，这一次转变并没有完成向马克思主义的彻底转变。而马克思哲学思想的第二次转变才是马克思主义的哲学革命。这就是历史唯物主义的创立——马克思的第一个伟大发现。

马克思的第二次革命性的思想转变，是以1845年春写下的《关于费尔巴哈的提纲》为标志的。对于《关于费尔巴哈的提纲》来说，值得商榷的问题是：这究竟是不是一个“实践唯物主义”的理论纲领？如果把《关于费尔巴哈的提纲》的第一条看做是马克思哲学革命的核心内容，那么“实践”概念就是马克思主义的最核心范畴。但是，通过上文对《1844年手稿》的文本分析，不难发现，马克思这里说的“实践”实际上来源于“工业”范畴，即一种特殊的现代实践形式。马克思不是从哲学的语境中得出实践概念的。而实践概念只是马克思创立历史唯物主义的入口。通过“实践”，才有可能走进历史的、现实的、具体的社会情境。这才是马克思哲学革命的真实内涵。不然，抽象的“实践”和《1844年手稿》所说的作为人的类本质的“劳动”有什么区别呢？就此而言，泽勒尼的评价是深刻的，“仅使费尔巴哈成为实践的并不够”①。

事实上，马克思哲学思想的第二次转变的理论最高点是马克思1846年12月28日致俄国自由派作家巴·瓦·安年柯夫的书信。此时的马克思正在修改《德意志意识形态》的第一章手稿。可以说，肇始于《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》的哲学革命到此基本完成，因此这一书信可以视为马克思本人对其哲学革命的理论概括。在批判蒲鲁东的《贫困的哲学》一书时，马克思提出蒲鲁东“没有从现代社会制度的联结中去了解现代社会制度”，那么现代社会制度的“联结”究竟是什么呢？马克思说：“在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换[commerce]和消费形式，在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有一定的社会制度、一定的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有一定的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的一定的政治国家。”②马克思这里一口气用了8个“一定的”(bestimmt)来限定“社会制度”、“市民社会”、“国家”等历史范畴。这就是历史唯物主义的基本原则，即“一定的”历史情境论。马

① [捷]泽勒尼：《马克思的逻辑》，牛津大学出版社1980年版，第182页。
② 《马克思恩格斯全集》，第27卷，人民出版社1972年版，第477页。

克思此时已经体认到,用哲学话语直接批判现实的做法是行不通的,从中找不到变革现实的道路;唯一可行的做法,是进入具体的、现实的特定历史情境中,考察生产力、生产关系、市民社会和国家的具体状况,即人们所处的特定历史条件。这就确立了历史唯物主义的一般原理,即"人们借以进行生产、消费和交换的经济形式是**暂时的和历史性的**形式。随着新的生产力的获得,人们便改变自己的生产方式,而随着生产方式的改变,他们便改变所有不过是这一特定生产方式的必然关系的经济关系"①。在广义历史唯物主义的视域中,"现代社会制度"(资本主义社会)中的一切经济形式失去了自然性和永恒性,而恢复了原有的历史性、暂时性。

需要说明的是加在历史唯物主义头上的这个称谓:在何种意义上我们通常理解的历史唯物主义成了"广义的"历史唯物主义?而"狭义的"历史唯物主义又指的是什么?这实际上涉及马克思哲学思想的**第三次转变**。如前所说,历史唯物主义的一般原理不过树立了一个方法论上的原则,也就是要求进入具体的历史情境,从实证的科学研究中揭示资本主义社会产生、发展和灭亡的规律。但历史唯物主义本身并不是这样的实证研究。在《德意志意识形态》中,马克思也曾试图用直接面对历史的实证研究来批判资本主义,也就是从"分工"引发出来的各种社会所有制形式。马克思的思路是,分工造成了生产力的发展,由于这种生产力的发展,"**世界历史性的**共同活动"开始形成,共产主义的实现成为现实的历史发展的道路。可是,这种批判的逻辑过于简单了:生产力的发展造成了分工和资本主义社会的矛盾,生产力的进一步发展又会消灭分工和这些矛盾对立。这种批判是**非现象学**的,它没有达及资本主义生产关系的本质。于是,马克思通过他的经济学研究,完成了他一生中的第二个伟大发现——剩余价值理论。从哲学上讲,这一转变从《哲学的贫困》开始,经过《1850—1853 年伦敦笔记》,到《1857—1858 年经济学手稿》基本完成。从一定意义上讲,马克思的哲

① 《马克思恩格斯全集》,第 27 卷,人民出版社 1972 年版,第 478 ~ 479 页。

学革命到此才真正得以完成。因为马克思能够科学地说明资本主义生产方式的本质了，他能够说明在资本主义生产关系中人与人之间的关系怎样颠倒地表现为物与物的关系（商品交换、货币、价值等），最终体现在“资本”这个颠倒的物化关系上。广义的历史唯物主义所确立的方法论原则第一次有了落脚点，“现代社会制度的联结”第一次在具体的社会历史情境中得到了明确的指认。马克思哲学思想的第三次转变不同于第二次转变，它不是**思想革命**性的，而是一次**认识上的飞跃**。它不仅不是对广义历史唯物主义的背弃，而是它的深化和具体化。

马克思哲学思想的第三次转变，以《1857—1858 年经济学手稿》中阐述的“三大社会形态理论”为它的理论最高点。马克思论述了人类历史如何从第一大社会形态“人的依赖性”进入到第二大社会形态“以物的依赖性为基础的人的独立性”（现有的资本主义社会），又如何将从这里走向第三大社会形态“建立在个人全面发展和他们共同的生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”（共产主义社会）。这里的三段论不是人本主义异化史观的三段论，因为从第一大社会形态向第二大社会形态的转变，不是逻辑上的“异化”假设，而是在人类历史上客观发生的自我颠倒。马克思丝毫没有把第一大社会形态看做是人类的“黄金时代”、失去的天堂，也不把它当做要返回的家园。而从第二大社会形态向第三大社会形态的过渡，既不是“扬弃异化”的**逻辑要求**，也不是单纯的**伦理呐喊**，而是人类历史发展中的一种**现实的可能性**。

如果说，广义的历史唯物主义只是在人类历史的一般发展规律上确证了资本主义社会的历史性和暂时性，那么它似乎免不了把历史的发展变成生产力和生产关系的客观发展过程的嫌疑。看起来，历史的发展与人无关了。这也是我们把广义的历史唯物主义断定为“非现象学”的原因之一。事实上，马克思从来没有放弃过对人的关注。他始终关心人类主体的现实生存状态，更关心人类的解放和人的自由全面发展。历史唯物主义从来不是以研究生产力和生产关系、说明人类历史发展的一般规律为目的的。它要论证的是无产阶级革命的历史必然

性,确切地说,是资本主义制度消亡的历史必然性。但这种必然性不能从人本主义逻辑中导出,不能仅仅是一种理论逻辑的要求和伦理的呐喊。现实的社会历史本身的发展,才是这种必然性的源泉。马克思必须从资本主义生产方式的内部寻找令这种生产方式解体的原因。历史现象学批判恰恰是这样的理论意图的产物。

无论如何,青年马克思在《1844 年手稿》中的人本主义话语框架已经彻底颠覆了。在《1844 年手稿》中,青年马克思悬设了一种人类应该存在的理想化状态——人的社会类本质是自由自觉的劳动,以此反观现实的资产阶级社会中劳动的非人性,提出了人与自己的劳动产品、与劳动活动、与人的类本质和他人都异化了。这样,共产主义就是消灭私有财产和异化劳动、复归于人的本质。这种理想生存状态不过是一种对现实的**伦理抗议**罢了,它找不到实现自身的道路。随着广义的历史唯物主义的创立,马克思和恩格斯立足于人类历史发展的客观规律,在充分肯定资本主义制度带来生产力的解放和人的解放的同时,进一步指证了它的历史暂时性和共产主义实现的历史必然性。但只有建立在狭义历史唯物主义之上的历史现象学批判,才有可能回答那种必然性究竟表现在哪里。马克思很明确地说:"第二个阶段为第三个阶段创造条件。"也就是说,只有通过人与人关系的物化和颠倒,才有可能产生人的全面自由解放的**物质可能性**。离开了物质生产空谈什么"人的解放",无异于要建造一座美丽的空中花园,是非常荒谬的。物化的社会关系是历史的产物,也只能**历史地**消解。马克思之所以强调共产主义不是一个应当达到的理想状态,而是现实的运动,原因也在此。马克思主义者不是算命先生,不可能指出历史发展将沿着怎样的路径走。

但是,在历史现象学的视域中,并没有排除对现实资本主义社会的批判尺度。无论是相对于人类远古时代的那种质朴的崇高而言,还是就人们在经济发展创造的物质条件下可以憧憬的解放前景而言,资本主义社会中人的孤立的、碎片化的生存状态都是一场不该发生的人间悲剧。这里讲的"不该发生",不是指"本来可以不发生",而是说它的发生是一种倒错。在强大的经济力量面前,个人生存是微不足道的。

工人为了谋生,不得不出卖劳动力;而资本家的生存不过是资本的人格化,他一心想着的无非是资本的保值、增值,他同样也是实现利润的工具;就连知识分子也只能"著书都为稻粱谋"。和经济的增长相比,人的个性是无关紧要的,他只是作为劳动力、作为"人力资源"才成为一个统计学上的存在。但这一切有什么关系呢?关键是 GDP 增长了!在人类历史发展的特定阶段,经济力量成为奴役人的力量,这是**历史发生的倒错**。但是在资产阶级的拜物教意识形态中,历史发生的倒错成了天经地义、再正常也不过的事情。事情倒错到了这样的地步:明明是工人的劳动养活了资本家,看起来却好像是资本家发工资养活了工人;明明资本家和工人之间是不平等的,工人出卖劳动力是不自由的,但这一切都是在平等自由的交换关系(劳动合同)之中完成的。马克思的历史现象学正是要拉开市场经济的厚厚帘幕,露出背后历史发展的本来面目,让共产主义的生存境界呈现出来。这是海德格尔意义上的"解蔽"。因为个人的生存并不是抽象的价值悬设,而是活生生的现实。只有通过个人的生存活动,历史才能前进,经济才能发展。但历史绝对不只是经济的发展过程。人生活在经济的必然性里,这本身并不是一个必然性!

毫无疑问,对资本主义社会的批判使得马克思的历史现象学最终指向了人的解放。历史现象学的理论陈述在表面上是以物质生产和市场交换的历史过程为对象的,但在其背后却暗藏着深深的价值关怀。同样对于人与人关系物化的现实,马克斯·韦伯只会说这是"合理化"过程,要求我们保持价值中立——尽管他也不无担忧地发出"斗篷会变成铁笼"的哀叹。然而马克思却直面这种合理化背后的不合理性,要求还历史一个公道,把倒错的东西重新颠倒回来。如果人学就是指一切以人的生存状态为研究对象、以探索人的解放和自由为目标的哲学,那么马克思主义哲学当仁不让地是一种人学。

然而,仅仅指出马克思主义哲学是一种人学,差不多等于原地踏步。正如我们不能从"白猫是猫,黑猫是猫"中得出"白猫是黑猫"的结论那样,说马克思主义哲学是一种人学,并不等于它和其他形形色色的

人学就没有质的区别了。必须看到，作为人学的历史现象学包含着两方面的理论逻辑线索：一是**客体向度**，是对基于一定生产力发展水平的社会存在（人的社会活动和社会关系）的发展状况的关注；二是**主体向度**，立足于人类主体在一定的历史情境中的具体生存状态。这双重逻辑使得马克思的**历史现象学人学**既不同于《1844 年手稿》的**人学社会现象学**，也不同于**非现象学的**广义历史唯物主义。大致说来，《1844 年手稿》里的双重逻辑对应着主体向度和客体向度这两个方面。但是在人本主义框架的统摄下，主体向度完全压倒了客体向度，劳动类本质的异化和复归不过是片面宣扬主体性的伦理批判。到了《关于费尔巴哈的提纲》，马克思从工业实践中提取出了一般的"实践"概念，这种感性活动成为人的历史性存在的本质，主体向度在新唯物主义中得到了适当的落位。"人的本质"从此被规定为"社会关系的总和"，而在现代社会中最根本的社会关系就是生产关系，马克思由此在广义历史唯物主义的视域中转向了客体向度。物质生产和再生产是人类历史存在的永恒基础，历史性的生产方式才是人类主体生存不可选择的环境，是人类实践不可避免的先决条件。绕开生产方式，是无法谈论人的解放的。马克思说："人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和容许的范围之内，而是在现有的生产力所决定和所容许的范围之内取得自由的。"①因此，马克思从主体性的价值批判转向了从客观经济现实出发的实证科学批判。于是，当初的青年马克思看来是"非人的"东西（异化劳动），其实都是生产力发展到一定历史阶段带来的结果，人的自由之路只能是改变世界，即改造这些现代性的社会关系。没有生产力的进一步发展，这些关系是无法消除的。人的自由和解放以客体向度上的物质生产的发展为前提，而不单纯是主体向度上的人的理性、情感、意志的问题。不然就只能得到精神上的解脱，而不能得到人类的真正解放。但是马克思发现，仅仅从广义历史唯物主义的客体向度（物质生产）出发，同样无法解决他最关心的无产阶级解放问题。所以马克

① 《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 507 页。

思再次回到了主体向度（“劳动”），从劳动价值论出发揭示了劳动二重性的矛盾，最终揭示了资本剥削剩余价值的秘密。马克思揭开了资本主义社会中的各种物化关系的伪装，尤其揭穿了资本的实质不过是能够吸取活劳动（雇佣劳动）的死劳动（物化劳动）。只有改变“资本”这一历史性的生产关系，人类才能获得解放。由此可以发现马克思主义人学的独特性质。作为一种辩证的、历史的唯物主义人学，它根本异质于形形色色的唯心主义人学。为了表述清楚这个异质性，也许不得不用一个奇怪的表达：**非人本主义的**人学。

三、解读马克思人学的各种模式

对马克思思想发展历程的三个理论高峰的界定，以及对马克思主义人学的非人本主义性质的断言，都不是对马克思主义哲学唯一真理性的解释。事实的真相是，它们不过是解读马克思主义哲学的一种方式而已，或者说，只是诸多解读模式之一。在马克思主义思想史的研究历程中，对马克思的哲学思想存在着许多不同的解读模式。这些解读模式的主要区别在于如何看待青年马克思与成熟时期的马克思思想之间的关系。在如何看待马克思主义人学的问题上，这些解读模式可以分为两大类型：第一大类型否认马克思主义哲学是人学，第二大类型承认马克思主义哲学是一种人学。区分这两大类型以及各类型内部的各种解读模式的差异，对于我们理解本书提出的这种解读模式不无裨益。

先看第一大类型，即否认马克思主义哲学是一种人学的各种解读模式。属于这种类型的诸解读模式，要么是根本没有看到青年马克思的《1844年手稿》，要么认为它是青年马克思的不成熟著作而加以否定（“仍然是受黑格尔唯心主义影响的”），要么就含糊地“把猴体当人体”，用历史唯物主义的原理来反注《1844年手稿》，试图从中寻找历史唯物主义的“萌芽”。无论如何，青年马克思被绕过去了。似乎只有不谈论“异化”、“人的自然化和自然的人化”等人本主义语言的那个成熟时期的马克思才是真正的马克思。这一类型的始作俑者应该是第二国际的理论家。十月革命胜利之后的苏联，同样采纳了类似第二国际的

解读模式。

这一大类型中还有一种非常特殊的解读模式，就是法国的结构主义的马克思主义哲学家阿尔都塞①于20世纪60年代提出的“科学主义”模式。阿尔都塞对马克思的思想发展分期问题进行了独到的研究，把青年马克思的思想判定为**意识形态**，1845年《关于费尔巴哈的提纲》之后的马克思的思想则属于**科学**。在阿尔都塞眼中，青年马克思处于人本主义的意识形态框架之中，而创立了成熟的科学世界观的马克思是“理论上的反人本主义”，科学的历史唯物主义探讨的历史是一个“无主体”的发展过程。在阿尔都塞看来，历史发展的“主体”是生产方式这种**结构**，而不是人。在西方马克思主义者当中，阿尔都塞是得到苏联哲学界肯定较多的一位。其原因在于苏联的哲学原理教科书体系和阿尔都塞的理论几乎都把马克思主义的主体向度给阉割掉了。与阿尔都塞接近的是日本的马克思主义哲学家广松涉的论点，1845年之后的马克思从人学的**异化逻辑**转向了**物象化论**的逻辑。和第二国际—苏联的解读模式相比，这种解读模式离马克思主义人学的真相更近一些。

与此截然对立的第二大类型，是那些认可马克思主义哲学是一种人学的解读模式。本书言说的西方马克思主义人学就属于这一大类。但是要格外注意的是，认可马克思主义是一种人学，这一共同立场之下所暗藏的理论倾向可能是大相径庭的。比如说，西方马克思主义和西方马克思学都认可马克思主义人学的合法性，但两者对马克思主义的态度是水火不容的。仔细分析一下，这里又可以进一步细分为三种解读模式。

第一种解读模式是**西方马克思学**的解读模式。西方的所谓“马克

---

① 阿尔都塞（Louis Althusser，1918～1990），法国马克思主义理论家。出生于阿尔及利亚，1930～1936年在法国马赛读中学，1939年考入法国巴黎高等师范学校。同年应征入伍，1940年6月被俘，囚于德国战俘集中营内。1945年重入“巴黎高师”，师从巴什拉教授。1948年获博士学位后留校任教。主要著作有：《保卫马克思》（1956年）、《读〈资本论〉》（1965年）、《列宁与哲学》（1968年）、《自我批评材料》（1974年）、《立场》（1978年）等。

思学"学者声称,《1844 年手稿》"在某种意义上是马克思最重要的著作",是"马克思思想发展的关节点"。他们认可马克思主义是一种人学,不过是为了彻底否定历史唯物主义,否定所谓的"唯物主义的经济学的马克思"(老年马克思)撰写的《资本论》!

第二种解读模式来自**西方马克思主义**中的人本主义学者,包括列斐伏尔、弗罗姆、马尔库塞等人。在他们心中,人本主义的"青年马克思"和成熟时期的"老年马克思"的思想是一脉相承的,统一于《1844 年手稿》的思想主题之下。青年马克思《1844 年手稿》中体现出来的人本主义思想,才代表着真正的马克思主义哲学的本质,也正是他后来思想发展的"所有阶段"的基础。也就是说,**只有一个马克思,即作为人本主义哲学家的马克思**。马克思主义就是以消除异化并获得人的解放为最高目标的,从《关于费尔巴哈的提纲》到《资本论》,甚至马克思晚年的人类学研究,都是《1844 年手稿》逻辑的提升和展开。西方马克思主义主流思潮对马克思哲学的人本学化解读模式赢得了广泛的欢呼和影响。东欧的新马克思主义(如南斯拉夫的"实践派"哲学)、苏联戈尔巴乔夫时期的"人道的社会主义"思潮以及今天中国的各种"类哲学"和"实践唯物主义"都是这一模式的理论回音。

第三种解读模式同样来自西方马克思主义的人本主义思潮,这是由**布洛赫**[①]提出的"人本主义的具体化"模式。和上述的第二种人学化模式相比,这一解读模式在理论上更加精致。它也区分了"两个马克思",在认同两者都是人本主义哲学的基础上,又区分了"抽象的人本主义"和"具体的人本主义"。按照该解读模式,青年马克思的人本主

① 恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch,1885~1977),德国现代著名哲学家。出生于巴伐利亚一个犹太人家庭。他在德国符兹堡等大学研究哲学、音乐和物理学,获哲学博士学位。1914 年因躲避战争去瑞士,1920 年返回德国,成为自由撰稿人。1933 年移居美国。1948 年去东德莱比锡大学任哲学教授,1957 年被解除教授职务。1961 年 8 月去西德,1977 年因心脏病去世。其主要著作有:《乌托邦精神》(1918 年第 1 版,1923 年第 2 版)、《革命神学家托马斯·闵采尔》(1922 年)、《希望原理》(1938~1947 年写,1954~1959 年出版)、《主体—客体:对黑格尔的解释》(1951 年)、《哲学基本问题:"尚未存在"的本体论》(1961 年)等。

义是“抽象的人本主义”，随着经济学研究的深入，马克思对人的关心越来越具体，成为一种“具体的人本主义”。总的来说，布洛赫的解读模式仍然属于人本主义的解读模式。他没有看到，马克思哲学革命是对人本主义逻辑的**格式塔变革**，而不是人本主义的**内部演进**。但是，布洛赫的“具体化论”多多少少也接触到了马克思主义科学方法论的实质：马克思主义人学不再是传统的抽象人学，而是具体的人学。看到青年马克思和成熟时期的马克思的区别，是布洛赫之所长。这是通常的人本主义学者不大注意区分的。

而在西方马克思主义阵营中，还有一种非常特殊的解读模式，这就是法兰克福学派的**后人学模式**。严格说来，这已经不能够算是一种解读马克思主义人学的模式，而是颠覆马克思主义人学的理论范式革命。它滥觞于青年卢卡奇对马克斯·韦伯的工具合理性观点与马克思的物化理论的无意识嫁接，而真正形成的标志是霍克海默①和阿多诺②合著的《启蒙辩证法》(1947 年)一书。书中对整个启蒙运动以来开创的理性传统和工业文明进行了全面的反思和批判，尤其把工业生产视为人对自然的支配和奴役，而这种控制反过来又导致了社会中人对人的支配和奴役。这彻底颠覆了马克思主义人学的基石。在马克思那里，

① 霍克海默(Max Horkheimer，1895～1973)，出生于德国斯图加特一个犹太族的工厂主家庭。先后在慕尼黑、费赖堡和法兰克福学习，研究哲学、心理学和社会学。1923 年以《关于康德的“判断的二律背反”》一文获博士学位并留法兰克福大学任教。1930 年成为法兰克福大学社会研究所第二任所长，实际奠定“法兰克福学派”的方向。1933 年因法西斯主义势头抬头开始流亡，后到美国。在他和其他人努力下，社会研究所得以在美国继续活动。1949 年回到法兰克福大学，重振研究所。1973 年病故于纽伦堡。其主要著作有：《启蒙辩证法》(与阿多诺合著，1947 年)、《理性之蚀》(1947 年)、《批判理论》(1968 年)等。

② 阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno，1903～1969)，生于德国美茵河畔法兰克福一犹太富商家庭。1921 年，阿多诺进入歌德大学学习哲学、心理学、社会学和音乐。1924 年，以一篇关于现象学的论文《胡塞尔现象学中物和思的先验性》获得哲学博士学位。1938 年因纳粹执政赴美，1949 年回到了法兰克福，任法兰克福大学哲学与社会学教授。1953 年，他接替霍克海默任社会研究所所长。主要著作有：《启蒙辩证法》(与霍克海默合著，1947 年)、《最低限度的道德：对毁掉的人生的思考》(1951 年)、《棱镜：文化批判与社会》(1955 年)、《否定的辩证法》(1966 年)等。

人的解放必须以生产力的发展为前提,马克思是肯定资本主义带来的历史进步的;而在《启蒙辩证法》的批判视野中,生产力本身受到了质疑,马克思主义在总体上被宣判为属于启蒙运动以来的"人类中心主义"范式。一旦启蒙运动高扬的"人"的旗号是非法的,指望生产力的发展会通往"人的解放",也就只能是无望的解放了。这样一来,马克思历史现象学的基础(工业文明)被连根拔起,由此开启了"后马克思思潮"的广阔天地。界划这一解读模式与西方马克思主义的人本主义模式之间的区别,也是本书的任务之一。

最后,回到本书对马克思主义的**历史现象学人学**解读模式。显然,它与上述的各种模式均不尽相同。它既不人为制造青年马克思与成年马克思的对立,贬低后者,抬高前者,也坚决反对简单否定和排斥青年马克思人本主义哲学思想的做法。它既承认马克思主义人学的合法性,但更强调这一人学与其他抽象的、非历史的唯心主义人学之间的异质性,并反对各种把马克思主义**人本学化**的企图。它看到马克思思想发展历程中的**连续性**,但又不赞成把马克思各个阶段的思想都归结为人本主义异化逻辑。它看到马克思思想发展历程中的**不连续性**,但并不像阿尔都塞那样视之为"断裂"。正是基于这一**非人本主义的人学**解读模式,才能对西方马克思主义人学采取一种同情的批判立场,而不是一味叫好,更不是简单否定。

四、物役性—似自然性批判:人的历史性生存之"异化"

马克思主义人学是**建立在历史唯物主义基础之上**的非人本主义人学,它不是从抽象的个人出发,而是从**现实的个人**出发的。从抽象的个人出发,仍然是从**观念中、想象中的"人"**出发,便依然摆脱不了历史唯心主义的魔咒。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》里说得明白:"我们开始要谈的前提不是任意提出的,不是教条,而是一些只有在想象中才能撇开的现实前提。这是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质

生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确认。”①要特别注意的是，只有把“现实的个人”以及他们的“活动”和“物质生活条件”当做一个整体看待，才能找到马克思主义人学的真正出发点。否则，离开了人自己的活动以及由这些活动创造出来的物质生活条件，只谈论所谓“现实的个人”，最终还是免不了谈论“抽象的人”。历史唯物主义的要义，在于**具体的历史情境**。

因此，当马克思谈论“人的解放”的时候，一定谈论的是“现实的个人”的解放，即资本主义社会中处在**物化的社会生产关系**中的人的“现实的解放”。这样，马克思对资本主义社会的批判就成为其人学的一个核心环节。要是没有这些批判，就无须谈论“人的解放”了。而这种批判又不是从“抽象的人”出发的**人本主义异化批判**。于是，“物役性”和“似自然性”便成为理解马克思对资本主义社会的**科学批判理论**的两个关键词。“物役性”和“似自然性”是为了更好地把握马克思的科学批判理论而提出来的两个辅助概念。虽然它们不是马克思本人的明确理论概括，但却能够比较准确地表述马克思本人的理论逻辑。

首先来看“物役性”。“物役性”批判理论成为马克思对早期的劳动异化理论的一个替代方案。我们知道，当马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中用广义历史唯物主义的一般原则来描述历史的时候，原有的人本主义异化逻辑固然随之瓦解，可是在人本主义的社会现象学中“应然”对“实然”的批判张力也变弱了。否定了任何抽象的价值悬设之后，究竟能够从哪里找到对资本主义社会的批判张力呢？《德意志意识形态》指认了在人类历史的特定发展阶段上，出现了一种“人创造出来的力量反过来奴役人”的特有现象：“人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量，这种力量压迫着人，而不是人驾驭着这种力量。”②于是“我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我

① 马克思、恩格斯：《费尔巴哈》，人民出版社 1988 年版，第 10 页。
② 同上书，第 27 页。

们控制、使我们愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量"①。马克思进一步指出,这种"不仅不以分散的个人而且也不以他们的总和为转移"的外部强制力量正是"受分工制约的不同个人的共同活动产生的社会力量",尽管这种力量是由个人的共同活动形成的,然而在这些个人看来,该力量并不是他们自身的联合力量,"关于这种力量的起源和发展趋向,他们一点也不了解",相反,"这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不依赖于人们的意志和行为反而支配着人的意志和行为的发展阶段"。② 这里批判的恰恰是青年马克思曾经批判过的异化现象。因为马克思随即轻蔑地说:"用哲学家易懂的话来说,就是异化。"

无论如何,区分物役性批判理论和异化理论的两种不同逻辑,是理解马克思主义人学的关键。早在1845年的《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》中,马克思就开始形成了"物役性"思想,只不过当时还找不到合适的理论表述。所以马克思只能在"劳动"上加引号和着重号来质疑现实的劳动(《1844年经济学哲学手稿》所批判的异化劳动),而马克思所说的"人创造出来的工业成为控制我们的力量"就成为物役性思想的最初表述。如果没有发端于《德意志意识形态》的物役性批判思想,马克思也就不可能通过经济学研究的不断深化而走进资本主义生产方式的内核,并在狭义历史唯物主义和历史现象学的基础上揭开它的伪装了。实际上,物役性理论所揭示的"物的力量对人的压迫和奴役"这一特定的历史现象,本身就进入了**狭义历史唯物主义**的批判性视域。"物役性"的实质是人类历史发展到资本主义阶段出现的"人与物关系的颠倒",即人自己的创造物反过来支配和奴役人类主体的不合理现象。马克思后来的经济学研究和剩余价值理论的发现,是对物役性批判思想的深化和具体化。它并不抛弃**广义历史唯物主义**的一般原则,反而是以后者为前提的。虽然《德意志

① 马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第29页。
② 同上书,第30页。

意识形态》已经确立的物役性批判逻辑的思路还不完整，还没有形成科学的系统阐述，但是**历史现象学批判的理论轮廓已经具备了**。人类历史的发展到了一定阶段，出现了一种支配人、奴役人、伤害人的客观物质力量，而且这种力量是不以人（无论是个人还是他们的总和）的意志为转移的。而在狭义历史唯物主义的语境中，人与人的关系反转为物与物的关系（“主体与客体颠倒”）并表征为社会发展的本质规律，这就是物役性。在物役性中，资本家通过占有物而支配和奴役人。

基于广义历史唯物主义的立场、观点和方法，**马克思只考察处在具体社会历史关系中的人**，即处在一定社会化生产劳动关系中的人。用《关于费尔巴哈的提纲》中的说法，马克思的出发点是社会化了的人，原因很简单，那种始终伴随着历史各个阶段的**抽象人类主体并不存在**。这样看来，**在马克思的科学批判理论中，“人类主体”这个术语是没有任何位置的**。但是，人本主义的西方马克思主义流派，把科学批判理论视域中的“异化”简单地等同于青年马克思的劳动异化概念，从而坚持一种非经济学的人本主义观，等于把“物役性”的对象泛化为抽象的“人类主体”了。而苏联和中国的传统马克思主义哲学教科书，在这个问题上的观点类似于阿尔都塞，无视马克思经济学之中内在的主体向度。

传统哲学解释框架的另外一个问题是，把马克思广义历史唯物主义的基本原则上升到了一个过高的高度，提出了“人类社会历史发展是一个自然历史过程”的论断。在马克思的“物役性”批判理论中，社会历史发展的客观必然性是一个不可忽视的维度。随着商品生产和交换的日益扩大，随着资本这种生产关系的全方位扩展，人类历史必然会走进这样一个以“物的依赖性”为基础的“人的独立性”阶段。这是历史的进步，也是不以任何个人和集体的意志为转移的。因此，在人类历史发展的资本主义阶段，历史发展呈现出不以人类主体的意愿为转移的“类似自然史”的过程（似自然性）。虽然经济力量归根到底是由人的实践创造出来的力量，可是在实际生活中，经济力量成为主宰一切人类生存的力量，它自身的运动规律就好像自然规律一样，人们无法改变

这些规律。推而广之,全部资本主义生产方式都呈现为自然规律一般的"铁的必然性"。这恰恰是马克思经济学研究的必然结论和前提:如果资本主义生产方式是毫无规律可言的,又如何把握它必然灭亡的趋势呢?可是,如列宁所说的那样,从真理再往前多走一步就是谬误。如果人类的历史真的像传统哲学解释框架所设想的那样,永远是一个"自然历史过程",那么人类岂不是永远要受到自己的创造物(经济关系和经济力量)的奴役?共产主义岂不就是不可能的事情了?这还是马克思主义吗?显然,这种看似科学的结论背后,要么隐藏着确认资本主义永恒的自然必然性的市民阶级意识形态,要么就是自动进入共产主义、"社会主义正在实现中"的盲目乐观主义和经济决定论。其要害在于否定了人类主体实践的客观能动性。

将社会历史发展的这种客观规律性和必然性的无端夸大,来源于对"物役性"批判理论的误解。马克思对资本主义社会的批判表明,在人类社会历史发展的特定阶段,出现了"不以人的意志为转移"的"物的力量奴役人"的历史性倒错现象。这是一种双重的不合理现象!第一个方面,"物的力量奴役人",这就是资本主义经济过程中**物役性**的不合理方面;第二个方面,这种物的力量"不以人的意志为转移",使得社会历史的发展呈现为类似于自然界盲目运动的不合理状态。要特别注意的是,这种"似自然性"并不是人类历史发展的一般普遍规律,反而是资本主义社会发展中的不合理性的体现。扬弃这种不合理性,走向历史的合理性——自由王国和人类解放,才是马克思主义真正关注的目标。马克思主义的人学只有在这个意义上才能凸现。一旦脱离了马克思的特定语境,就会把人类历史"异化"为(在借用的意义上)自然史的不正常现象变成人类历史发展的永恒法则。

马克思主义的"似自然性"规定正是对资产阶级学者把资本主义生产关系当做**"永恒的自然规律"的证伪**。在古典政治经济学中,资产阶级学者从来不怀疑资本主义制度的合理性问题,将它当做自然而然的前提,经济学研究只是为了找到物质财富的生产、分配和交换的规律。但马克思早在《1844 年手稿》中就对古典经济学作了严厉的批判,

反对把私有制当做“自然的和永恒的存在条件”。在批判小资产阶级学者蒲鲁东的《哲学的贫困》一书时，马克思明确指出资产阶级的经济学家把资本主义制度说成是天然（自然）的经济制度不过是为了说明资本主义经济关系是不受时间影响的自然规律，是应当永远支配社会的永恒规律，于是，以前是有历史的，现在再也没有历史了。而在后来马克思自己的经济学研究中，马克思指认资产阶级经济学的错误在于“把社会的一个特定历史阶段的物质规律看成是同样支配一切社会形式的抽象规律”①，本质是“把表现在物中的一定的**社会生产关系**当作这些物本身的物质自然属性”②。马克思指出，一旦把土地、劳动、资本当做生产过程的“一般要素”，便会把“资本对劳动过程的占有”同“劳动过程”本身混淆起来：前者（包括土地使用权、雇佣劳动等）是人类历史的一定发展阶段上**具有特殊社会性质**的要素，而“劳动过程”是人与自然之间**与社会形式无关**的永恒过程。资产阶级经济学的目的是用后者的永恒性证明前者（资本主义生产方式）的永恒性，但是这样做的结果是“不仅没有能按照预定的目的证明资本的永恒的自然必然性，而且正好相反，连资本在社会生产过程的一定历史发展阶段上的必然性也被否定了”③。可见，在马克思看来，资产阶级经济学家将资本主义条件下的经济规律打扮成永恒的自然规律，纯属欺骗。

而在《资本论》手稿中，马克思对“自然性”的证伪发生了明显的**语义转换**。马克思首先还是批判“资产阶级学者把资本看作永恒的和自然的生产形式，然后又竭力为自己对资本的这种看法辩护”，然后又对所谓“自然的生产规律”作了一番注解：“这里是指**资产阶级生产的自然规律**，即在**一定的历史阶段上**和在**一定的历史条件下**进行生产所遵循的规律。如果没有这些规律，资产阶级生产体系就是根本不可思议的。当然，这里指的是表现这一定生产方式**的性质**，从而也就是它的**自**

① 马克思：《剩余价值理论》，第 3 册，人民出版社 1975 年版，第 15 页。

② 《马克思恩格斯全集》，第 49 卷，人民出版社 1982 年版，第 56 页。

③ 同上书，第 57 页。

然规律的问题。"①马克思已经不单单从否定性的意义上谈及资产阶级学者说的"自然规律"了！他已经把一定的历史条件下出现的规律的"自然性"看做是这个生产方式本身的性质，换言之，资本主义生产方式中的生产所遵循的规律**类似于**自然规律。这当然不是什么永恒的自然规律，而是在历史的特定阶段出现的类似自然界一般盲目运动的自然规律。通过这一规定，马克思批判资本主义制度下的社会生产出现了人类主体不可控制的**盲目性**："在这个生产方式下，规律是只能当作没有规律而盲目发生作用的平均规律来贯彻的。"这就是马克思"似自然性"规定的最初浮现。它当然是一个**批判的否定性**规定，而不只是马克思要确证的所谓"历史发展的一般规律"。而在批判"似自然性"现象时，马克思不是从抽象的伦理价值悬设出发，而是从人类历史发展的进程本身确证这种"自然规律"首先是资本主义经济运行方式的必然结果，然后再去寻找消除这种"自然规律"的历史可能性。这不是人本主义的批判，而是历史现象学的批判。它在坚持历史唯物主义一般原理的前提下实现了对资本主义社会的批判，确证了无产阶级革命推翻资本主义制度的合法性。

好了，关于马克思主义的人学，就说这么多。现在终于可以转入正题，开始讨论西方马克思主义的人学思想了。

---

① 《马克思恩格斯全集》，第48卷，人民出版社1985年版，第163页。

第 一 章

历史脉络:西方马克思主义人学的起承转合

我们以往对西方马克思主义的研究,较多地停留在人头式的一般描述上,而较少深入地把握这一思潮自身的**内在逻辑**运演及转变。实际上,大到西方马克思主义思潮中的每一个思想流派,小到某一个思想家本人的理论进程,往往都表现出历史的、现实的、具体的**变动不居性**。有时,这种理论观点上的变动甚至可能呈现出根本的相互悖逆性,如前、中、后期的卢卡奇,前、后期的萨特,前、后期的阿尔都塞,前、中、后期的弗罗姆等。在这些思想家的不同时期,其基本理论话语大多数是不相同的。如卢卡奇走了一条"之"字形的道路,青年卢卡奇从资产阶级文艺理论家变成了西方马克思主义的创始人,20 世纪 30 年代到 60 年代末中年卢卡奇又处在苏联的正统马克思主义话语支配下,老年卢卡奇在 20 世纪 70 年代再次焕发出思想的活力;而前期的萨特作为一个存在哲学家,根本就不在西方马克思主义的框架之中;20 世纪 60 年代以"保卫马克思"为使命的阿尔都塞,却十分可悲地在他的晚期提出了"马克思主义危机论"。因此,在我们的研究中,用一种不变的观点去指认某个学派或思想家,都会导致理论上的非法性。

就西方马克思主义这个理论思想运动的整体而言,它也不是铁板一块的单一逻辑线索的**同心圆式**的展开过程。它的内部包含着差异甚

至对立，在它发展的各个历史阶段也呈现出形态各异的特征。在各种话语的差异乃至断裂中，我们能够清晰地梳理出这一理论思潮的整体逻辑框架和发展主线，这就是人学逻辑的发生、发展、变易和瓦解的过程。

具体说来，西方马克思主义人学逻辑的历史演进，大致可分为四个时期：

第一个时期从19世纪末到20世纪30年代初，这是人学逻辑的“**生根发芽期**”。所谓“生根”，指的是第二国际内的修正主义开创了“超越”正统马克思主义的先例，列宁领导的十月革命宣告了第二国际正统的“经济决定论”的马克思主义的破产。这一切都为批判第二国际的实证主义倾向做好了准备。西欧、中欧的无产阶级复制俄国革命的努力遭受失败，也促发了探索西方革命道路的实践契机。在这样的背景下，青年卢卡奇、柯尔施和葛兰西作为西方马克思主义这一传统的创始人粉墨登场了，奠定了主体性哲学、历史哲学的逻辑基调。

第二个时期是从德国法西斯上台（1933年）到第二次世界大战结束，这是人学逻辑的“**枝繁叶茂期**”。1932年，青年马克思的著作《1844年经济学哲学手稿》公开发表，这对西方马克思主义人学的公开化和深化具有革命性的意义。另一方面，法兰克福学派的成立（1931年）为人学逻辑提供了新的理论激活点。由此，在第二次世界大战结束之前形成了早期法兰克福学派（霍克海默、阿多诺、本雅明、马尔库塞、弗罗姆）、布洛赫、列斐伏尔等人本主义大将“众声喧哗”的热闹场面。反人类的法西斯主义的猖獗和战争造成的生灵涂炭，从反面促进了对人性和个体生存状态的思考。霍克海默和阿多诺合著的《启蒙辩证法》（1947年）正是这一思考的最高成果，它对西方“理性”文明传统的批判也暗藏下终结西方马克思主义人学逻辑的种子。

第三个时期从第二次世界大战结束到20世纪60年代中期。波兰事件、匈牙利事件和赫鲁晓夫在苏联共产党“二十大”（1956年）上的“秘密报告”对斯大林的批判，引发了欧洲左派知识分子的分化。随着苏联斯大林时期的问题被广泛地“揭露”，西方马克思主义对马克思主

义的认识再次发生了重大的争论。他们一致认为，恩格斯以后的所谓“正统马克思主义”背离了马克思的原本哲学思路，把充满活力的人道主义的马克思主义哲学变成了一种抽象的远离生活的教条。斯大林更是完全阉割了马克思主义哲学中的人性的批判性，使之成为一种国家政治的思想工具，在这里，“马克思主义本身已经变成意识形态，成为人民的鸦片，一种病态的玩笑”①。在这样的历史语境中，西方马克思主义人学又找到了新的现实激活点。不但西欧的人本主义思潮进一步发展，在西方马克思主义的人学思潮影响下，当时东欧的社会主义国家内部也出现了反思斯大林哲学的人学浪潮，这就是东欧的新马克思主义思潮。这个时期是马克思主义人学理论建构和泛化的巅峰时期，可谓是“**繁花簇锦**”。

第四个时期从20世纪60年代中期到70年代。西方马克思主义的人学先遭到科学主义的逆流冲击，然后又被阿多诺的《否定的辩证法》宣判了死刑，最终随着1968年学生运动和工人运动的失败而**正式瓦解**。这一“瓦解”的含义丝毫不意味着西方马克思主义人学已经成为历史的故纸堆，更不意味着它的**理论影响力**的终结，相反，它只是表明人本主义的**哲学思辨逻辑**已经失去了进一步发展的空间，它达到了全面批判现代资本主义社会的理论高点，可是又不能把自己转化为实践。在今天，西方马克思主义化身为各式各样的左派激进话语，获得了“晚期马克思主义”、“后现代的马克思主义”、“后马克思思潮”等新的理论形态。可以说，尽管西方马克思主义人学已经香消玉殒，但它依旧**暗香残留**。无论如何，当代国外马克思主义的现状已经不是“西方马克思主义”这块招牌能够涵盖得了的了。这当然是一个全新的理论域，虽然不是本书言说的重点，但理论上的这一个分界点却不可不察。

下面，就按照上述四个分期来细说西方马克思主义人学逻辑的起承转合。

---

① 列斐伏尔：《资本主义的幸存》，载《西方马克思主义（译文集）》，中共中央党校出版社1988年版，第296页。

第一节 生根发芽期:人学逻辑的初步浮现

关于西方马克思主义的研究,总是离不开对这一思潮的**总体特征**的把握。然而,无论是判定它是反马克思主义或非马克思主义的思潮,否认其理论合法性,还是把西方马克思主义纳入马克思主义的“一源多流”,视之为一种马克思主义的流派,都不免过于僵硬和教条化。学术研究上较为可取的路线,应该是抛弃这些前定的成见,进入西方马克思主义的各个理论家的实际历史语境和文本之中,具体问题具体分析。把握这一思潮的基本逻辑,是判定其总体特征和思想定位的前提条件。如果抛弃了西方马克思主义思潮产生的历史语境,它的任何理论逻辑都是不可解的,都只能被看做是“违背马克思主义基本原理”的奇谈怪论。因此,对西方马克思主义的发生学、谱系学分析,只能从20世纪初西欧独特的社会历史条件开始。

一、反《资本论》的革命:西方马克思主义的历史起源

一旦我们谈论西方马克思主义的理论背景,习惯的做法就是追溯马克思主义哲学的诞生,比如说,追溯到1848年的《共产党宣言》。然而,在马克思主义诞生之后的传播、发展过程中,尽管也交织着马克思、恩格斯和形形色色的机会主义派别、无政府主义思潮的论战,但“西方马克思主义”并不成为一个问题。很显然,当时并不存在任何所谓的“东方马克思主义”(后来的苏联、东欧马克思主义)。马克思主义始终是关于西欧发达资本主义社会中进行无产阶级革命的学说,它的基本理论主张是:当资本主义的经济危机发展到一定程度,资本主义生产关系就会崩溃,这时在法国、英国、德国的无产阶级就可以进行无产阶级革命,实现生产资料的社会所有制形式。马克思从未想到社会主义会在一个国家率先胜利。而社会主义在当时也不过是**纸上谈兵**,虽然它是马克思主义者要求实现的一种现实,然而它还没有变成现实。在这

种情况下,对马克思主义的正统解释,强调的是生产力发展的客观向度。按照第二国际理论家的说法,在资本主义生产关系没有出现"不适应"生产力发展的情况下,无产阶级革命是不可能的。这是对马克思主义的"经济决定论"解释。

"经济决定论"把全部的社会历史关系不由分说地统统还原为经济关系,把全部社会历史发展理解为一个自发形成的自然过程,在其中经济关系起着唯一决定性的作用。这样一来,人类历史也就变成了由人之外的经济力量决定的宿命。作为一种对历史的非历史理解,"经济决定论"实际上是对**狭义历史唯物主义**基本原理的不适当放大造成的。由于马克思、恩格斯曾经强调过"经济基础决定上层建筑",因此,自 19 世纪末起便有人用"经济决定论"来描述马克思主义哲学的性质。[①] 然而,这是对马克思主义哲学的严重误解。马克思、恩格斯在理解"经济关系"时,他们总是强调经济关系本身正是在一定历史条件下由人创造和改变的。因此,经济力量在人类社会生活中占据统治地位只是随着资本主义生产方式的崛起而逐渐产生的特定的历史现象。依照马克思主义的历史辩证法,所谓"经济决定论"恰恰是要被历史超越的**物役性**现象。如果坚持"经济决定论",这恰恰又回到了古典政治经济学隐含的资产阶级意识形态前提上来了。历史唯物主义绝不是仅仅承认经济因素是历史发展的唯一决定因素,它反对把"经济决定论"("物的依赖性")看成是永恒的一般社会规律。作为科学社会主义特别是无产阶级革命的理论依据,这一点十分关键。但是,在恩格斯逝世后,第二国际的主要理论家们充当了马克思主义的权威解释者。由于当时的资本主义进入了相对平稳的发展时期,工人运动的发展主要是在量的方面的扩张,加之科学主义思潮的泛滥、(社会)达尔文主义风靡世界,第二国际的理论家大多忽视了马克思主义的完整世界观性质和革命批判本质,往往把马克思主义归结为一种纯粹的经验科学(实

---

① 拉法格 1909 年出版的《卡尔·马克思的经济决定论》,把马克思主义解释成否定思想观念作用的"经济决定论"。

证的"历史科学和经济科学"),把唯物辩证法混同于一般进化理论(自然主义、经济主义或"经验主义的发生学"),把"经济决定论"错认为历史唯物主义的本质。结果,在20世纪20年代之前,虽然第二国际内部(包括国际解体后)一直存在着理论争论,也出现了伯恩斯坦的修正主义,但究其主流,"**经济决定论**"成为对马克思主义的"正宗"解释。

这种经济决定一切的**历史哲学**在工人阶级内部产生了广泛的影响,它不可避免地导致工人运动的直接实践与社会主义的根本目标的分离和对立,也成为第二国际在无产阶级革命、战争等重大原则问题上出现严重错误并最终破产的重要理论因素之一。第二国际的主要理论家们对马克思、恩格斯著述的严重误解,源于他们对马克思主义的辩证法缺乏深刻认识,而且对资产阶级的主流意识形态缺乏必要的认识,这直接导致了**实证主义**与**新康德主义**哲学对马克思主义的侵入。虽然考茨基等人对伯恩斯坦的修正主义进行了马克思主义的内部批判,但是由于缺乏对马克思主义本质的科学理解,他们最终无奈地臣服于资本主义的现实,满足于一点一滴的量变式改良,实质上走上了另一条**修正主义**道路。

在批判第二国际"经济决定论"和"修正主义"的这个方面,列宁是最彻底的。在《唯物主义和经验批判主义》(1907年)这一论战文献中,列宁深刻地认识到当时的非马克思主义理论对马克思主义的挑战是在唯物主义倾向和唯心主义倾向之间进行的。为了强调马克思主义的科学性,列宁指出:马克思和恩格斯"所特别注意的不是唯物主义认识论,而是唯物主义历史观。因此,马克思和恩格斯在他们的著作中特别强调的是**辩证**唯物主义,而不是辩证**唯物主义**,特别坚持的是**历史**唯物主义,而不是历史**唯物主义**"①。由于列宁捍卫和发展了作为整个马克思主义学说基础的**辩证**唯物主义和**历史**唯物主义,从而在哲学上对修正主义作了颠覆性的批判。而随着对马克思主义哲学理解的深入,列宁不仅坚持了马克思主义的完整世界观性质和唯物主义基础,而且

① 《列宁全集》,第18卷,人民出版社1985年版,第345页。

列宁越来越接近历史辩证法的真谛。在革命的实践中,列宁正确强调了革命阶级的主体能动作用。他认为,革命的条件除去客观物质条件之外,还应包括无产阶级和人民群众的主观条件,即革命群众本身的能动的自觉意志和主体积极性,因为只有在条件变化加主观条件变化的形势下才会发生革命。正是在这个背景下,他能够科学地分析帝国主义之间的战争以及俄国革命的形势,从而以正确的**实践**(“十月革命”的胜利)解决了第二国际内部的**理论**斗争。强调人的能动作用和历史辩证法的思想,这是列宁主义的突出特征。

对第二国际的改良主义和庸俗进化论模式的批判,也构成了西方马克思主义的直接入口。争夺对马克思主义本质的科学理解的话语权,是西方马克思主义出场的首要任务。无疑,作为西方马克思主义的创始人,柯尔施和青年卢卡奇是从“什么是正统的马克思主义”(青年卢卡奇《历史与阶级意识》这部文集的第一篇文章的标题)这样的问题开始他们的新探索的。然而,他们的新探索有别于**列宁主义**的正确道路。毕竟“十月革命”的胜利只是以实践的形式解决了第二国际内部关于“正宗的马克思主义”(列宁语)的争论,但是它却引发了新的理论问题。如果按照柯尔施的说法,列宁主义现实地开创了一种对马克思主义哲学的**实践性理解**,成为继第二国际理论争论之后的马克思主义“第三个派别”,那么,“它对于西欧的适应性”以及“它与马克思恩格斯所言的科学社会主义之间的关系”是怎样的呢?社会主义居然在一国取得了胜利,科学社会主义的“多国同时胜利论”还依然有效吗?十月革命发生在落后的俄国,西欧能够“克隆”革命吗?围绕这些问题的认识分歧,西方马克思主义便作为一种特殊的不同于第二国际的马克思主义思潮,从实践与理论的关联点上萌生出来了。

列宁曾反复强调,“十月革命”的逻辑就是马克思革命的历史辩证法,这种辩证法在实践上反对一切抽象公式、一切教条方法,它主张“用历史的态度来考察斗争的形式的问题”。从这一点看,“十月革命”本身的具体做法对于西欧来说并不具有普遍性的意义。因为它的策略是同俄国曲折的历史发展相适应的。从这个正确估计出发,列宁批评

了共产主义运动中的“左派”幼稚病。可是,西方马克思主义最初的理论思考点恰恰是列宁批判的这种极左路线。在理论意图上讲,后来被称做西方马克思主义鼻祖的青年卢卡奇、葛兰西等人力图循着列宁的**理论道路**前进。他们认为,只有列宁才真正坚持了马克思主义的辩证法。但是,他们对于列宁主义和“十月革命”的逻辑理解可能是有问题的。从反对“经济决定论”的角度出发,他们夸大了列宁策略在“主体能动性”上的灵活性。

例如,在“十月革命”胜利后,葛兰西发表了《反对〈资本论〉的胜利》一文,认为自称继承马克思衣钵的第二国际的“经济决定论”失败了,因为十月革命并没有在发达的资本主义国家成功,列宁正是在克服了那种被“实证主义、自然主义水垢污染的”资本主义外部学说后,用革命阶级的意志打碎了“铁的法则”。葛兰西强调,马克思的真正思想并不是“经济决定论”,而是主张“历史的主要因素不是粗糙的经济因素而是人,社会的人,相互作用的人”,这些人(无产阶级)的集体的社会意志可以使经济事实“适应于它们的意志,直到这变成经济的推动力和塑造客观现实,这种现实生存着、运动着,并变得像火山熔岩之流那样,可以无论怎样地被引向人们的意志所决定的任何地方”。由此,他进一步认为,“布尔什维克拒绝了马克思,他们的明确活动证明了历史唯物主义的规则并不像可能被想象的和已经被想象的那样僵硬”。①这是具有相当代表性的观点。稍后,青年卢卡奇、柯尔施都从哲学基本理论上论证了上述论点。尽管他们的观点实质上同列宁的理解存在着巨大的理论差距,但在反对第二国际实证主义、庸俗进化论和“经济唯物主义”这一点上,二者是一致的。这是西方马克思主义产生的重要理论背景之一。

就西方马克思主义的起源的直接条件来说,它与“十月革命”之后西欧工人运动直接联系在一起。“十月革命”成功后,在德国、奥地利、匈牙利、波兰等国相继爆发了工人士兵起义,并一度建立了苏维埃政

① 葛兰西著,徐崇温译:《实践哲学》,重庆出版社1990年版,第170~171页。

权。但时隔不久,各地的革命陆续遭到反动当局的镇压而失败,卢森堡、李卜克内西等人也惨遭杀害,革命迅速转入低潮。前面已经强调列宁对“十月革命”的国际意义的态度,事实上,列宁写《共产主义运动中的“左派”幼稚病》的目的,就在于“把布尔什维克主义历史上和当今策略上普遍适用的、具有普遍意义和必须普遍遵循的原则应用到西欧去”。但他强调简单地照搬俄国革命的战略是不行的,在其后的数次共产国际大会上,他反复强调在“欧洲堆积着大量易燃物的形势下,革命有可能很快爆发,工人阶级也有可能在特殊的情况下轻而易举地取得胜利。但是,现在把共产国际的策略建立在这种可能性上是荒谬的;认为宣传的时期已经结束而行动的时期已经到来的写法和想法也是荒谬和有害的”。因而,列宁要求各国根据本国的具体形势采取适宜的斗争形式。例如在共产国际“三大”上他作了《关于意大利问题的讲话》,他强调,“在意大利进行革命和在俄国进行革命不会是一样的。意大利的革命将以另一种方式开始。但究竟是什么方式呢?咱们大家都不知道”①。

正是在这种情况下,不少西欧工人运动的领导人和理论家都普遍觉察到在资产阶级力量强大的西欧完全照搬俄国革命的模式是行不通的,于是,他们开始寻求一种“适合西方经济政治特点”的新的无产阶级革命战略,以及“西方的马克思主义理论道路”。作为西方马克思主义肇始者,青年卢卡奇与葛兰西和柯尔施一起,不约而同地从“正确地理解马克思的方法的本质”入手,在马克思主义哲学的起源中重新揭示了一种以**主体能动性**为核心的价值批判逻辑。

二、主体性哲学:西方马克思主义的逻辑起源

早期西方马克思主义哲学家从**理论与实践的关系**入手,试图通过批判第二国际的“经济决定论”而重新激活马克思主义哲学。从表面上看,他们很接近列宁的思维方式。列宁强调:“马克思和恩格斯说

① 《列宁全集》,第42卷,人民出版社1987年版,第24页。

过，我们的理论不是教条，而是**行动的指南**；卡尔·考茨基、奥托·鲍威尔这类‘正宗的’马克思主义者的最大错误和最大罪恶，就是他们不懂得这一点，不善于在无产阶级革命最紧要的关头按此行事。”①如果说，第二国际的教条主义没有理解马克思主义的**方法**，那么青年卢卡奇的《历史与阶级意识》从“正确地理解马克思的方法的本质”出发，在起点上就是准确的。柯尔施也认为，第二国际理论家们普遍忽视了理论对实践的指导关系问题。第二国际的理论家们为了维护理论而投降于现实，将马克思主义装扮成**实证科学**，从而以科学的名义牺牲了理论本身。而在早期西方马克思主义的代表人物柯尔施、青年卢卡奇和葛兰西看来，马克思主义理论的最重要体现就是马克思主义**哲学**。所以，他们都对马克思主义和哲学的关系问题进行了新的考察，并重新把马克思主义引向哲学方面。这一做法恰恰是对马克思主义哲学革命（“扬弃哲学”、“实现哲学”）的历史逆动。他们不是从具体的现实历史条件出发，而是把论证的出发点追溯到主客体的逻辑关系上，并对此作出了烦琐的哲学论证。这种把马克思主义纯**哲学化**的偏向，固然是西方马克思主义的创始人们急于摆脱第二国际将马克思主义“**科学化**”的偏向所致，但其理论基础却是在**黑格尔**的主客体同一性基础上构建起来的历史唯物主义或历史辩证法。

众所周知，马克思主义哲学在普列汉诺夫和列宁之后被一分为二：一是作为普适性的元哲学的辩证唯物主义，二是作为部门哲学（历史观）的历史唯物主义，历史唯物主义仅仅是辩证唯物主义**一般原理**在社会历史领域中的**推广和应用**。这种通俗化的理解最终直接成为20世纪30年代斯大林“钦定”哲学教科书体系的出发点。但这种体系哲学的理解也面临着一个重大的问题，它可能把马克思、恩格斯在解释社会历史时所使用的唯物主义辩证法简单地放大为放之四海而皆准的**一般规律**，从而失去了它原有的**历史性**特质。受恩格斯晚年与杜林的论战以及关于自然辩证法探讨的影响，第二国际的哲学理论几乎都是从

① 《列宁全集》，第39卷，人民出版社1986年版，第50～51页。

自然科学的角度来理解历史,而无法从实践角度总体性地把握历史发展的规律和社会变迁特征。

在反思第二国际理论问题的过程中,青年卢卡奇和柯尔施不约而同地看到"十月革命"所表现出来的哲学特质是"把马克思主义哲学的实践本质发展到了以前从未达到过的清晰和具体的高度",于是他们从历史和社会的角度独创性地论证马克思主义的特征,把它归之为关于社会(作为总体的社会,即历史)发展的科学。在《历史与阶级意识》中,青年卢卡奇的思考集中在一点上:为什么在第二国际手中,马克思主义不再是革命的了? 马克思的哲学为什么会在他的学徒那里蜕变成"科学"? 依他之见,马克思主义绝不是第二国际那种消极观望的科学的唯物主义,而是一种号召民众起来革命、走向解放的批判性号角。马克思主义的革命性乃是从它的辩证法中生发出来的。所以,青年卢卡奇把马克思主义的理论本质定位于辩证法,并开门见山地指出:"唯物主义的辩证法是一种革命的辩证法。"①而在他看来,马克思主义哲学的本质方面,马克思主义与先前一切旧思想区别的地方,就是**历史辩证法**。马克思主义历史辩证法揭示了社会历史发展之中的主客体辩证作用的机制,因此是对社会现实(主客体关系)的革命性批判方法。作为马克思主义哲学旗帜的**历史唯物主义只能是革命的批判的学说**。在论证过程中,青年卢卡奇实际上设置了与第二国际自然本体论相对的**历史本体论**。将辩证法定位在"历史"之上,是早期西方马克思主义的共同理论指向。

青年卢卡奇挑明,辩证法"中心的问题是要改变现实"②,辩证法的"决定性因素"是"主体和客体的相互作用,理论和实践的统一"③。这也就在理论逻辑上指认了一种**反韦伯**式的预设,即辩证法仅仅是一种主体对客体进行改造的**历史**理论。第二国际基于自然科学的中立的实

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆1995年版,第48页。

② 同上书,第50页。

③ 同上书,第51页,注1。

证主义方法来理解马克思主义哲学的辩证法本质，把辩证法打扮成还原外部世界的联系和规律的客观（旁观）科学，说到底，是**韦伯**式的资产阶级主流意识形态的本质。因为它看不到资本主义事实的**历史的暂时性**和向更高社会过渡的环节性质。我们知道，韦伯的理论逻辑其实是将康德二元世界中的现象界本体化，形式合理性就是现象，而在这个实证的物相背后空无一物，换言之，韦伯实际上确证了市场经济王国和工具理性的世界就是今天社会的本质，在它背后没有什么别的"本质"。这样一来，康德从实践理性所延伸出来的道德律令也被韦伯否证了。在韦伯式的现代资产阶级意识形态中，价值合理性必然被祛魅，工具理性必然是非批判的非道德"本体"（用尼采的话说，"在善恶的彼岸"）。当第二国际遵循新康德主义的路线将马克思主义实证化的时候，他们的做法无疑是对马克思批判的辩证法的一种背叛，也落入了资产阶级意识形态的罗网。相反，在马克思主义那里，人创造历史的活动才是历史现象背后的本质。从批判实证主义的形式理性主义方法论的角度出发，青年卢卡奇直接强调："不是经济动机在历史解释中的首要地位，而是总体的观点，使马克思主义同资产阶级科学有决定性的区别。总体范畴，整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位，是马克思取自黑格尔并独创地改造成为一门全新科学的基础的方法的本质。……对马克思主义来说，归根结底就没有什么独立的法学、政治经济学、历史科学等等，而只有一门唯一的、统一的——历史的和辩证的——关于社会（作为总体）发展的科学。"①

在青年卢卡奇看来，马克思主义辩证法就是历史辩证法，它的核心内容是主体与客体的辩证法关系。正是在这一新的反思起点上，青年卢卡奇从批判第二国际的"经济决定论"出发，把这种批判扩展到**恩格斯**的《自然辩证法》。道理很简单，外在于人类主体的物质自然界中，显然不存在自觉的实践主体，所以恩格斯把辩证法"扩大到自然界"就只能被青年卢卡奇看做是对辩证法的错误理解和非法挪用了，必然遭

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 76 页。

到他的坚决反对。他认为,恩格斯的错误主要在于他把辩证法变成了一种以片面的、僵硬的外在(与人无关的)因果性为主要内容的东西。这种错误理解取消了辩证法的能动本质,这也正是第二国际"经济决定论"的逻辑偏差。一旦马克思主义脱离了人和社会的因素,便失去了革命性,堕落为严重脱离现实的、反革命的教条主义。人就只能站在主客体关系的旁边等待革命的发生!

青年卢卡奇把马克思主义哲学的本质理解为社会历史的主体与客体相互作用的历史辩证法,这跟柯尔施同时期声称的"马克思主义哲学是一种批判"有异曲同工之妙。柯尔施的《马克思主义和哲学》(1923 年)认为,1845 年以后,马克思、恩格斯不再将自己的新唯物主义仅仅看成一种"哲学的见解",而是"无产阶级独立的革命运动的一般表现形式"。[①] 在马克思、恩格斯那里,马克思主义哲学是"一种把社会发展作为活的总体来理解和把握的理论;或者更确切地说,它是一种把社会革命作为活的总体来把握和实践的理论"[②]。第二国际理论家的错误正是在于将马克思主义哲学变成了一种"纯粹的科学观察,与政治的或其他阶级斗争实践没有任何直接的联系"[③]。辩证法作为流动性的方法论,变成了描述现象之间"因果关系的理论公式"。因此,柯尔施明确提出要恢复"原初的马克思主义观",即革命的批判理论。"它是一种革命的哲学,它的任务是以一个特殊的领域——哲学——里的战斗来参加在社会的一切领域里进行的反对现存秩序的革命斗争"[④]。对柯尔施而言,辩证法从它的被黑格尔神秘化了的形式向马克思的唯物辩证法的"合理形式"的转化,实质上意味着它已经成了唯一的理论—实践的和批判—革命的活动的指导原则。柯尔施的观点出台后,立刻受到共产国际的批评。面对批评,柯尔施不仅没有如青年卢卡奇那样暂时妥协,相反,他进一步扩大了自己的批判范围。1930 年在

① 柯尔施著,王南湜等译:《马克思主义和哲学》,重庆出版社 1989 年版,第 14 ~ 15 页。
② 同上书,第 22 ~ 23 页。
③ 同上书,第 25 页。
④ 同上书,第 38 页。

《关于"马克思主义和哲学"问题的现状——一个反批判》中,他直接指责已经成为共产国际指导原则的"列宁主义",通过**对列宁的批评**公开打出了西方马克思主义的旗号。

柯尔施强调,写下《唯物主义和经验批判主义》的列宁还是普列汉诺夫旧唯物主义论的俘虏,列宁"把从黑格尔的唯心主义辩证法到马克思和恩格斯的辩证唯物主义的转变仅仅看作这样一种转变:由不再是'唯心主义的'而是'唯物主义的'新的哲学世界观取代根植于黑格尔辩证法的唯心主义世界观。他看来并没有意识到,对黑格尔唯心主义哲学的这种'唯物主义的颠倒'至多只涉及到一种术语上的变化,用所谓'物质'的绝对存在取代所谓'精神'的绝对存在"①。在这里,柯尔施硬把列宁装扮成一个"回到'思维'和'存在'、'精神'和'物质'的绝对对立"的旧唯物主义者,从而批评列宁。柯尔施认为,"马克思和恩格斯对黑格尔唯心主义辩证法的唯物主义颠倒只不过在于把这种辩证法从它的最后的神秘外壳中解放出来。在'观念'辩证的'自我运动'下面发现了历史的现实运动,并把这一历史的革命运动宣布为唯一'绝对的'存在"②。柯尔施认为,马克思主义绝不是一种全部世界存在运动的"实证学说",而是一种关于社会历史主体与客体相互作用的"社会运动规律的理论"。它从始至终是对现存社会的理论批判,也是实际的批判。这就是历史的辩证法!在现实生活中,历史辩证法就直接表现为无产阶级革命主体通过实践改造整个世界(客体)的过程。

柯尔施认为,他的观点与青年卢卡奇是一致的。这些命题由卢卡奇在关于辩证法的研究中独立发现,并写进与他的《马克思主义和哲学》同期出版的《历史与阶级意识》之中③。柯尔施说的是事实。也就是说,他们都从反对第二国际的"科学"走向了"哲学",这一点基本上奠定了早期西方马克思主义哲学的发展方向。可以认为,正是因为青

① 柯尔施著,王南湜等译:《马克思主义和哲学》,重庆出版社 1989 年版,第 81 页。
② 同上书,第 81~82 页。
③ 同上书,第 53 页。

年卢卡奇的《历史与阶级意识》和柯尔施的《马克思主义和哲学》试图恢复马克思主义哲学**价值批判**因素,后来法兰克福学派建构的社会批判理论才形成了自己的前提。在起点上,西方马克思主义的哲学家们就试图从哲学理论的逻辑上重新奠定西方工人运动的思想基础。他们宣称,辩证法在根本性质上是人的辩证法和社会的辩证法,马克思主义的辩证法的本质是革命的、能动的,这绝不是指望离开人而存在的客观物质会自己起来"革命"。所以,历史辩证法的本质就是人的主体性。这样,人类社会的"自由王国"之实现,"人类史前史"的终结,都在于"人际之间客观化、物化关系的力量开始归还于人"。而共产主义则不过是人的主体性的实现。这样,通过把马克思主义理解成一种革命的社会批判理论和历史辩证法,西方马克思主义实际上把马克思主义阐释为一种**主体性哲学**。

问题来了,马克思主义在进行社会批判和社会革命时,究竟依赖什么样的前提?

哲学史的经验已经反复证明,批判往往都是从一个哲学预设(也就是某种价值悬设)开始的。但马克思主义哲学从其成熟始,它首先反对的即是这种非历史的**价值悬设**。在《德意志意识形态》中,马克思曾经批判旧哲学和意识形态,它们从意识出发,以道德终结。虽然青年卢卡奇和柯尔施都没有读到这一文献,不过,他们也都从马克思的《资本论》中明确认识到马克思主义不是依赖**价值**对社会进行批判的。然而他们从主客体统一性出发来证明马克思的革命性恰恰又不可避免地隐含着**价值诉求**。为了解决存在("是")与价值("应该")的两难困境,青年卢卡奇试图通过总体性的历史把马克思自己断言的《资本论》逻辑的"先验"结构辩证化,把"存在"与"应该"之间的对立消解在这个历史之中。但无论青年卢卡奇如何通过对历史的理解把问题复杂化,并且把"应该"解释为事物发展进程中的客观的必然趋向,他始终都没有解决历史发展进程中的价值与事实的冲突。总的说来,青年卢卡奇和后来西方马克思主义人本主义哲学的其他代表人物都具有很深的**乌托邦情结**。在法兰克福学派的批判理论中,虽然拒斥了黑格尔的

主客体同一性逻辑，但是辩证法也总是作为乌托邦与现实之间的“和解”形式出现的；而另一方面，在布洛赫和萨特这些人学大师那里，辩证法本身就是总体性的乌托邦。

从这里我们看到，“应该”这个先验的逻辑设定作为西方马克思主义哲学运演的主要内驱力而存在。比如葛兰西也主张来自人的主观意志的“应该”对“是”的统摄。在他看来，人的这种“应该”尺度主要表现为一种实在的意识，在现实的历史活动中，人的这种逻辑内趋力会“变成对于某种历史合理性的信仰行动，变成对热情的菲那尔论①的经验形式和原始形式的信仰行动”②。它会直接干预作为环境的现实，并促使其发生有指向的改变。“应该”是人的追求，它体现了人的真正需要和利益。历史正是一部由不完满的“是”不断向理想的“应该”转化的历史。在布洛赫那里，这种哲学本身就是一种强调人的理想本质的人本主义，它把“希望”（“应该”的另一种说法）视为理论的主要支架，而在所谓的“尚未存在的本体论”中，“应该”干脆成了哲学本体论的本原。他把原来传统人本主义那种“S 应该是 P”的推导颠倒过来，成了“S 尚不是 P”，但在逻辑运演上并未改变这一构架本身的实质。马尔库塞也曾表述过这一逻辑结构，在他看来，“按其本质和思想来判定，人和事物不是以真面目存在；其结果，思想便与（特定的）事物本来面貌相矛盾，以自己的真理反对现实的真理”。这就是“应该”与“是”的矛盾。重要的是，“辩证思想把‘是’和‘应该’之间的批判能力首先理解为一个本体论条件，从属于存在本身的结构”。③ 列斐伏尔干脆说：“我们不能在解释马克思思想时强调现实主义，并把它变成一种现实的理论。……马克思是研究可能出现的问题的哲学家，同黑格尔及以前的经济学家、历史学家和哲学家相比，马克思的特点和独到之处在于他重点研究的是潜在着和新产生的问题，而不是研究完美的和事实上

---

① 菲那尔论，拉丁文 Finalis 的音译，意为目的论——本书作者注。
② 葛兰西著，葆煦译：《狱中札记》，人民出版社 1983 年版，第 19 页。
③ 马尔库塞著，左晓斯译：《单向度的人》，湖南人民出版社 1988 年版，第 114 页。

的问题。马克思主义的前景恰恰在于它是向可能性的开放。"①

可以说,"应该"原则构成西方马克思主义哲学的一条内在主线,在它的总体逻辑的复杂变化中,这一逻辑总是顽强地起着作用。正是这个原因,在第二代西方马克思主义哲学的人学理论中,人的理想本质、人性以及它们与现实的矛盾构成其理论的中心问题。正是从这些问题出发,西方马克思主义哲学一方面与其他西方人学思潮如生命哲学、存在主义等发生了充分的连接,另一方面又演化出具有独特结构的人学理论。

第二节 枝繁叶茂期:人学逻辑的变形与深化

20 世纪 30 年代,随着资本主义社会在物质生产、科学实践、文化等领域的总体变化,特别是法西斯主义的兴起和世界大战的再度爆发,人们对现代资本主义社会的危机感增强了。在这一背景下,个人生存和人性的主题又一次从世界历史进程的深层中凸现,成为时代的主旋律。毫无疑问,早期西方马克思主义那种强调主体性的哲学倾向适应了这种潮流。青年马克思《1844 年经济学哲学手稿》的问世,更是直接影响到了西方马克思主义哲学向人学的转移。西方马克思主义哲学的第二代代表人物公开亮出了"马克思主义就是人本主义"的旗号,将马克思哲学人本主义化的企图迅速公开化。

一、人本主义转向的时代背景

自从 19 世纪末 20 世纪初,资本主义在总体上就已经从自由竞争的资本主义转型为垄断资本主义(帝国主义)。关于这种变化,虽然马克思并没有在《资本论》中直接研究,但我们也可以从他的分析中看出从自由资本主义向垄断资本主义变化的征兆。对于无产阶级革命而

① 转引自《国外社会科学动态》1983 年第 9 期,第 52 页。

言,从理论上说明垄断资本主义的实质就成为一种时代的需要。第二国际的修正主义路线,正是臣服于资本主义新变化的经验事实的结果。列宁则分析了“帝国主义”的经济起源和政治表现诸方面,将其指证为自由资本主义走向反动的一个新阶段。列宁对资本主义的科学分析、对帝国主义的批判,抓住了其历史性质的关键。

首先,20 世纪 30 年代,随着生产能力的急剧扩大,资本主义社会的矛盾进一步加剧了。在日益加强的物质生产能力支配下,资本主义扩大世界市场的要求越来越迫切,帝国主义列强重新瓜分世界的世界大战阴影迫在眉睫。另一方面,资本主义经济垄断和社会控制也进一步加强了。可以说,正是**资本主义的日益发展及其内在矛盾的不断突出**,才使得从人的角度来理解社会越来越成为一种迫切的需要。资本主义内在矛盾所酿成的**法西斯主义的崛起和第二次世界大战**,更是从整体上深刻影响了整个西方文化。在法西斯主义毁灭人性的铁蹄之下,人们时时处于屈辱、痛苦、不安的状态中,处处面临着死亡的威胁。世界大战的悲苦事实,不但在物质上给人们造成了巨大的创伤,而且在精神上把人们从憧憬世界美好未来的梦幻中愕然惊醒。一切理性国家和理性社会的观念,相信历史进步的乐观主义观念,平等、自由、博爱的观念,统统破产了。一句话,西方文化的古典理性精神破产了,普遍的灭绝感弥漫开来。痛苦、忧虑、烦恼,甚至死亡,成了人的基本生存情境,悲观绝望的情绪笼罩整个西方世界。在这样的背景下,人生的意义和价值成了人们重新思考的课题。在痛苦和死亡面前,人们如何作出自己的选择,承担自己的责任?在困境之中,人们如何超越环境,重新塑造自我的形象?这些问题既是人们的现实思考点,也是西方马克思主义者所面临的最严峻的问题。早期法兰克福学派留下的大量的对法西斯主义的批判、对理性国家的批判、对资本主义文化机制的批判,无疑都是针对社会现实的左派理论反映,他们所体现出的人本主义情结也只是对时代环境的要求的某种回应。

其次,从 20 世纪初开始的**自然科学革命**导致了自然图景的彻底变换,传统的理性观念面临着危机。在原来以数学和牛顿力学为主导的

科学框架中,人们以为自在自然可以一览无余地直接呈现在人的意识中。因此科学真理是具有普遍性、绝对性和永恒性的近乎形而上学的真理。相对论和量子力学的出现,率先在物理学领域打破了经典科学框架。如果说,在牛顿那里,科学就是自在自然的直接呈现,科学理论就是一劳永逸的绝对真理,那么爱因斯坦则告诉我们,科学即历史,科学真理不过是科学认知过程。自然科学革命的最重要意义,在于发现了科学的实践和历史的本质,在理想化的"客观规律"中发现了人的影子。自然科学理论框架的总体转换表明,人的一切科学认识只能是特定理论参照系的结果,在主体和客体的连接中还横亘着一个由实验操作和理论框架构成的中介物——人的认知条件。于是,只有承认科学的主体性,才能更真实地向客观世界逼近。这似乎给青年卢卡奇等人的主客体辩证法提供了一条科学的旁证。另一方面,诚如库恩在分析科学革命的逻辑时所指出的那样,每当科学范式发生重大转型,必须伴随着巨大的理论争论。面对相对论的挑战,西方主流科学思维在承袭19世纪后期诞生的实证主义之反"形而上学"基础上,也发生了一系列的变化。经由马赫等人,形成了以维也纳学派为核心的"新实证主义"。他们试图从逻辑方面来构造世界的图景,把客观物质世界还原成没有历史内容的语言经验。这一点激发了西方马克思主义代表人物对实证主义的总体批判。可以说,西方马克思主义的人本化浪潮正是应运而生的产物。

最后,有必要强调的是,对于上述重大社会历史背景的反思绝不是西方马克思主义哲学的专利。对资本主义社会之政治、经济和文化危机甚至道德退步等问题的理论反思,不仅充分反映在各种西方人本主义哲学和科学哲学中,反映在历史、文化研究和道德探索中,甚至也反映在西方资产阶级的主流社会学中。就体现时代精神之精华的哲学而言,尼采关于"上帝死了"和"理性的黄昏"的预言首当其冲。西方社会学的开山鼻祖们也试图理解时代的弊病。涂尔干把自杀理解为时代的集体弊病形式之一。齐美尔通过对货币的研究,发出了"货币具有价值,人则不具有"的感慨。在历史哲学领域,斯宾格勒在第一次世界大

战后提出了“西方的没落”的悲观主义文化观，一直延续到汤因比“道德退化到历史的低点”的论断。应该说，20 世纪中叶的思想史记录了启蒙时代所开辟的资本主义历史中最惨痛经历的全部恐怖感觉，也记录了没有上帝之后的人们试图自己挣脱绝望的努力。西方马克思主义哲学家们也正是通过**与其他所有反思思潮的对话和结合**，才把马克思主义对人的研究发挥到极致，演绎出不同风格的人本主义的马克思主义话语。当然，这种对话和结合是以批判为前提的。一方面，西方马克思主义者继承了马克思主义关于人类解放的历史构想，从而拒斥了上述诸种反思形式的“片面性”；另一方面，他们又在总体上拒斥了基于实证科学的“正统马克思主义”生长出来的政治规划，因而不得不把马克思主义视为总体的乌托邦形式。于是，他们能够依赖的正是对哲学的批判，而发展批判理论则成为他们的主要任务。在这方面，早期法兰克福学派是突出的、也是杰出的代表。

二、社会批判理论：干预的人本主义

法兰克福学派是人们对以德国法兰克福大学社会研究所为中心的一群知识分子的一般称呼。该研究所于 1923 年由私人（F. 韦尔）赞助成立。1930 年，霍克海默任第二任所长，此后影响日盛。法兰克福学派是由多名具有不同个性的理论家组成的一个研究团体。学派内部的理论并不统一，以多元论的马克思主义研究为特征，致力于当代社会和历史分析。在最初的岁月中，它由一群哲学家、文学评论家、社会学家、经济学家和政治学家组成，其中较为著名的有霍克海默、阿多诺、马尔库塞、本雅明、弗罗姆、卡尔·格吕堡（Carl Grunberg）、奥托·基希海姆（Otto Kirchheimer）、莱奥·洛文塔尔（Leo Lowenthal）、弗里德希·波洛克（Friedrich Pollock）等人，这些成员多为犹太人。因纳粹执政，研究所被迫于 1933 年迁往美国。1950 年，研究所回到德国，霍克海默、阿多诺分别担任正副所长。不久，霍克海默任法兰克福大学校长，阿多诺单独领导研究所。而马尔库塞、弗罗姆等人继续留在美国，与之遥相呼应。特别是马尔库塞的新革命理论对社会运动产生了实际的影响，最

终导致了1968年的学生造反运动。此后,研究所由哈贝马斯领导,使社会批判理论得以新的延续和发展。

法兰克福学派的历史发展,呈现出不同的阶段。贯穿于这个学派的学术主旨,是通过**理论的批判**来对抗晚期资本主义的普遍统治。从20世纪30年代开始,法兰克福学派的代表人物就延续和提升了由青年卢卡奇等人引发的人本主义辩证法,致力于一种社会批判理论,试图从理论上扭转整个西方理论传统。对以法西斯主义为标志的晚期资本主义的批判,又不断拓展和深化了其批判的视角,最终达及对整个西方理性主义传统的批判。

理解法兰克福学派的关键,在于理解"社会批判理论"的概念。1937年,霍克海默在《传统理论和批判理论》一文中,把批判理论定义为一种对立于传统形式理性主义的社会研究理论。值得注意的是,霍克海默定义的"批判理论"不是**康德**意义上的,而是**马克思**意义上的。康德的三大"批判"体现了近代科学思维的形式理性特征。20世纪的科学哲学继承了这种"批判"的特征,把"批判"视为探寻一门严密科学的普遍基础的理论活动,这种理论活动要求从形式上解除一种学说内部的经验和逻辑的矛盾。但是霍克海默所言的"批判"正好与之相反,他把康德以来这种批判传统叫做实证主义,强调这种研究为了科学的纯洁性而实际上在科学上排除了人,属于所谓**传统理论**。霍克海默认为,"传统理论"源自于笛卡儿,在现代最大的代表即是实证主义。由于"这种对于理论的理解没有弄清科学真正的社会功能",所以传统理论总是把科学视为某种超社会的孤立知识,总是把自己装扮成一种"永恒的逻各斯"。霍克海默明确强调,传统理论的本质是非批判的。它出于自身体系完备性的需要而牺牲了具体的历史内容,从而保持了抽象的意识形态特征。霍克海默自认为,他的批判理论是在马克思的**政治经济学批判**的意义上使用的。这一姿态与早期法兰克福学派的哲学家们对马克思主义哲学和理论的社会功能的理解相关。他们主张马克思主义在本质上是一种批判的革命理论,并自称马克思的批判理论的继承者。众所周知,从《黑格尔法哲学批判》到《资本论》(副标题:

“政治经济学批判”)，马克思的大多数文稿都是包括对资产阶级社会经济、法、道德、政治、上层建筑等诸方面的总体批判。作为西方马克思主义实际创始人的青年卢卡奇也首先从批判形式主义理性入手，确证辩证法的意义。继青年卢卡奇之后，霍克海默也强调**哲学的真正社会功能在于它对流行的东西进行批判**。“这种批判的主要目的在于，防止人类在现存社会组织慢慢灌输给它的成员的观点和行为迷失方向。必须让人类看到他的行为与其结果间的联系，看到他的特殊存在和一般社会生活间的联系，看到他的日常谋划和他所承认的伟大思想间的联系。哲学揭示出了那些，就人类在日常生活中必须依赖孤立的观点和概念而言，人类陷于其中的矛盾。”①霍克海默在这里充分表达了法兰克福学派最初的理论冲动，即要求理论保持对“现在的批判”。霍克海默非常明确地强调，社会批判理论从概述资本主义社会的机制开始，它以简单商品交换概念为起点，并借助于相对普遍的概念来定义这个观念。这一立场直截了当地点明了社会批判理论的旨趣，虽然直接的批判对象是意识，但醉翁之意却在**资本主义制度**本身。如果说，马克思批判的对象是古典的资本主义，那他们就是当代资本主义的批判者。正是在上述背景之下，批判理论在马克思的政治经济学原则上确立起来了。

但是，与其说霍克海默所言的“批判理论”的出发点是马克思的政治经济学批判，不如说是由青年卢卡奇引发出来的人本主义。在法兰克福社会研究所初创岁月中，青年卢卡奇和柯尔施都与该团体保持着极为密切的联系，因此他们有关马克思主义的讨论对法兰克福学派起到了重要的影响，使他们把马克思主义看成一种积极的批判理论。柯尔施曾声称马克思的理论从始至终是对现有社会的理论批判，也是实际的批判。在他看来，马克思的批判理论“从客体来看‘以自然科学的精确性’来对客体的一切联系和发展经验的考察，从主体来看包含着说明各个主体的软弱无力的希望、直觉和要求和如何发展为历史上起

① 霍克海默著，李小兵译：《批判理论》，重庆出版社 1989 年版，第 250 页。

作用的导致'革命实践'的阶级力量"。所以,"马克思主义的主题不是现在处于肯定状态的资本主义社会,而是显著日益分崩离析和腐朽的正在衰亡的资本主义社会。马克思主义的主要目的不是观赏现存的世界,而是对它进行积极的改造"。这些观点在早期法兰克福学派的研究中多多少少得到了体现。在霍克海默看来,理论决不是什么"堆放关于特殊社会事件的假说的仓库",只有通过反映世界的弊病,理论才能实现它自己的特性。如果我们离开批判去思考对象,就使理论本身成为一种消极的"无为主义或顺从哲学",这正是传统理论的致命弱点①。相反,不同于传统理论那种基于不变的主客体关系的消极态度,"批判理论的每个组成部分都以对现存秩序的批判为前提,都以沿着由理论本身规定的路线与现有秩序作斗争为前提"。批判理论必须构造整个社会的理想发展图景,构造具有历史性的真正存在判断:"批判理论的必然性概念本身是一个批判概念,它以自由为前提,即使这种自由还不存在。"批判理论是一种追求,"对一种社会状态的追求——在那个社会里,没有剥削和压迫;在那里,存在着包罗万象的主体,即自我意识的人类;在那里,能够谈论统一的理论创造和超越个人的思想"。所以,只有对当下的社会条件进行深刻的反省,进行真正的经济政治批判,批判理论才能最终促进社会现状本身的改变。

因此,从批判理论的最初表达看,它伸张的是一种对社会历史进程进行**人本主义干预**的理论。霍克海默说:"批判理论不仅是德国唯心主义的后代,而是哲学本身的传人,它不仅仅是人类当下事业中显示其价值的一种研究假说,而是创造出一个满足人类需求和力量的世界之历史性努力的根本成分。……它的目标在于把人从奴役中解放出来。"②1937 年,马尔库塞试图直接从马克思主义出发来讨论德国理论的动向。他指出,对现存秩序的批判开始于对意识的批判,"哲学就表现为唯物主义理论的经济概念形式;无论是哲学还是唯物主义的经济

① 霍克海默著,李小兵译:《批判理论》,重庆出版社 1989 年版,第 217 页。

② 同上书,第 232 页。

概念,都不同于学院经济学所运用的那些概念。它更多是出于这样一种理论的承诺:从人的历史存在出发去解释人及其世界的整体"①。应该说,马尔库塞恰当地反映了法兰克福学派建立批判理论的初衷:批判理论是一种**从主体革命性出发的积极的人本主义**。

三、巴黎出了一个马克思:《1844 年手稿》及其效应

客观地说,霍克海默等人在 30 年代对批判理论的强调,与马克思主义哲学本身的内在关联性并不很强。不过,随着青年马克思《1844 年经济学哲学手稿》全文的公开发表,这种局面就从总体上被改观了。从马克思主义哲学发展史的角度看,《1844 年手稿》的公开发表,直接为西方马克思主义的人本主义立场提供了强有力的"理论依据"。从这一文本出发,西方马克思主义哲学很快系统地勾画出一个"马克思主义"的人学框架。

对于西方马克思主义第二代哲学家来说,《1844 年手稿》可谓是"久旱逢甘霖,他乡遇故知"。本来,西方马克思主义是 20 世纪初西方工人运动失败、西方资本主义进入新时期以及法西斯主义出现等历史条件的混合产物。青年卢卡奇、柯尔施、葛兰西等创始人从一开始就步入了人本主义的思想逻辑。他们在反对第二国际庸俗决定论的错误时,偏向了社会历史过程中主体的一面,总体性原则和主客体辩证法的实质是为了清除经济条件的优先性。这实际上是因为现实资产阶级的强大,迫使他们不得不去寻求无产阶级的阶级意志。《1844 年手稿》的发现,似乎让西方马克思主义者找到了更为可靠的"理论依据",他们不必再拐弯抹角地表达主体性的欲望,因为马克思本人就是人本主义者,马克思主义就是人本主义!这样一来,《1844 年手稿》中那个人本主义的马克思就为他们自己的人本主义哲学奠定了基础。

不言而喻,对青年马克思手稿的解释自然而然就成为西方马克思主义者立论的新焦点。因为这种理论确认能够让他们公开打出人本学

---

① 马尔库塞:《否定:批判理论随笔》,企鹅出版公司 1968 年版,第 134 页。

马克思主义的旗号。应当承认,西方马克思主义对《1844年手稿》的解析和把握是基本准确的,毕竟,写下《1844年手稿》时期的马克思确实处在人本主义的总体理论框架之中。但是,西方马克思主义者对《1844年手稿》的解释并非单纯的"说文解字",而是深层的双重理论建构:《1844年手稿》既是清洗"作为经济学家的马克思"的武器,也是确证西方马克思主义人本学的强大理论依据。因此,西方马克思主义者的人本学家们解释《1844年手稿》的理论意图,一是要反对所谓"正统的马克思主义",即否定马克思、恩格斯去世之后的一切马克思主义,二是要进一步否定《1844年手稿》之后的一切非人本主义的马克思主义(哪怕是马克思本人的思想)。因此,他们研究《1844年手稿》的态度,就不是按照马克思主义哲学发展真实历史的本来状态,去客观地、准确地确证《1844年手稿》的内容和意义,而是根据自己的理论需要在《1844年手稿》中寻求某种论据。例如,马尔库塞在《历史唯物主义的基础》(1932年)这一文献中开门见山地说:"马克思在1844年写的《1844年经济学哲学手稿》的发表必将成为马克思主义研究史上的一个划时代的事件。这些手稿使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个'科学社会主义'理论的讨论置于新的基础之上。"[①]欢欣鼓舞之情溢于言表。接下来,马尔库塞危言耸听地说,分析《1844年手稿》要求"读者具有很高水平的专门知识",因为它论说的是"关于政治经济学的哲学批判以及政治经济学作为一种革命理论的哲学基础"。为什么这么说呢?马尔库塞明确指出,"这是为了避免这样一种危险,即每次太轻率地和仓促地把这些手稿纳入关于马克思的学术研究的那些常用的框框和模式之中"。由于马克思"后来的有关政治经济学批判的所有常见的范畴"都能够在《1844年手稿》中找到,所以"有必要按照这些范畴的本来含义,对当前所流行的那种对马克思的后来的更为详尽的批判所作的解释加以修正"!

---

① 马尔库塞:《历史唯物主义的基础》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版,第93页。

这样来看,西方马克思主义的人学是对马克思主义哲学的"新修正主义"路线,它从第二国际的修正主义的一个极端走向了另一个极端,也就是说,它试图把马克思的政治经济学批判置于人本主义的哲学基础之上。马尔库塞说得明白:"不能认为,在马克思理论的后期的(经济学)形式中,哲学已经被一劳永逸地攻克和'完成'了。倒是可以说,在马克思理论的所有阶段上,他的理论基础都包含了哲学的基础。"①他的逻辑非常明显,既然《1844 年手稿》是人本主义的,《1844 年手稿》又是后来全部马克思主义哲学的基础,那么人本主义的思想就贯穿于马克思思想发展的始终,所以马克思主义必然是人本主义。

马尔库塞也明白,马克思在《1844 年手稿》后的 1845 年就写下了《德意志意识形态》,辛辣地嘲弄了施蒂纳和"真正的社会主义"等黑格尔主义分子关于本质、人等等的空洞无聊的说教。那么问题就来了,难道《1844 年手稿》中关于人的本质的论说不也是被后来的马克思所否定的吗?难道马克思的基本观点不是发生了明显的变化吗?难道马克思关于人的本质的定义不是违反历史事实的唯心主义说教吗?马尔库塞不得不承认"马克思的观点确实有一点变化",但又否认说"这些变化并不是他的根本观点"。② 其理由有二。首先,"马克思在制定革命理论的原理时,是在各条战线上进行战斗的。一方面他要反对黑格尔主义学派的假唯心主义,另一方面又要反对资产阶级政治经济学的庸俗化倾向,而后还要反对费尔巴哈和假唯物主义。他所进行的斗争的意义和目的是随着他所反对和捍卫的方向而定的"。言下之意,马克思为了反对资产阶级政治经济学"把历史实际情形的一个特殊方面变成刻板的'永恒的'规律",才"把这种历史的实际情形和人的真实本质作了对比"。③ 这真是别出心裁的"注释"。他怎么没有看到,后来的马克思不用"把这种历史的实际情形和人的真实本质作了对比",照样

① 马尔库塞:《历史唯物主义的基础》,见《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社 1983 年版,第 94 页。

② 同上书,第 120 页。

③ 同上书,第 121 页。

可以批判资产阶级政治经济学“把历史实际情形的一个特殊方面变成刻板的‘永恒的’规律”? 这条理由太牵强了。于是马尔库塞求助于第二条理由,他认为“下面这一点更是决定性的”:马克思说的“人的本质”(人的规定性)和实际情形(人的被给予的具体历史状况)“不再是相互分离或彼此独立的:因为人的历史经验被**归纳到关于人的本质的定义中去了**。我们所论述的不再是在每个具体历史阶段都千篇一律的抽象的人的本质,而是在**历史**中并且**只有**在历史中才能被确定的人的本质”。这就有点强词夺理了。马尔库塞这里说的“人的本质”究竟是《1844年手稿》中说的“自由自觉的劳动”这一人的“类本质”(这是“每个具体历史阶段都千篇一律的抽象的人的本质”)呢,还是《关于费尔巴哈的提纲》里说的作为“社会关系的总和”的人的本质(这是“在历史中并且只有在历史中才能被确定的人的本质”)? 马尔库塞用后来的马克思为青年马克思开脱,岂不是“太轻率地和仓促地把这些手稿纳入关于马克思的学术研究的那些常用的框框和模式之中”了? 呵呵!

无独有偶,弗罗姆也强调,虽然马克思后来不再使用“本质”这个词,因为这个词是抽象的和非历史的,但是,马克思以一种更加符合历史变化的形式,在“人的一般本性”和每个历史时代“变化了的人的本性”之间的区别中,显然保留了关于人的本质的思想。① 恩斯特·布洛赫同样认为:“对于那些喜欢把马克思一劈两半的人,我要说的是,这唯物主义的‘绝对命令’(马克思在1843年写的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》)并不仅仅局限于**青年马克思**的著作。当马克思从早期的‘真正的人道主义’转向对历史的唯物主义解释的时候,这一绝对命令并没有遭到压制。……马克思后期的著作的确不怎么使用‘异化’(人道的反义词)这个术语了,但这只是术语上的撤退,而不是说人道内容经审判被无罪释放了。在对无产阶级工作日以及其他所有折磨着无产阶级

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版,第40页。

的‘社会关系的总和’的分析中，人道依旧作为测量和判断的尺度而存在。”①

可见，西方马克思主义者千方百计地拯救那种已经被马克思自己根本否定了的人本主义观念，为了这一目的，他们无所不用其极，甚至不惜采取无视事实的非常规做法。正是通过这种非历史的解释，《1844 年手稿》成为 20 世纪西方马克思主义人本学的思想旗帜。可以把人本主义的西方马克思主义者对《1844 年手稿》的解释概括为以下三个核心要点：第一，马克思主义实质上是一种**哲学批判**，而不是一种实证主义的理论。他们认为，《1844 年手稿》中的异化劳动、私有财产等主要范畴绝不是经济学的范畴，而是“作为在人的历史中一个重要的过程的概念”，这个过程即“通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的积极扬弃，使整个人类历史革命化”。② 马克思主义哲学基本范畴就成了“人本主义的范畴”，因为“在这些范畴中包含着根植于马克思的人本主义立场的价值判断”。社会主义不过是“从整个人的概念中推导出来的”救世主义和乌托邦主义。第二，马克思主义绝不是“经济决定论”，而是关于**人的本质之自我实现**的学说。在他们看来，马克思“从来没有想把获得最高经济利益的欲望看成是一种经久不变的动力”，而在《1844 年手稿》中，马克思认为社会主义的目的就是人的解放，是对人的物化（经济条件决定）状态的一种超越。社会主义不仅是一个“从经济上的贫困锁链中解放出来”的仅仅在物质上丰裕的社会，而且是一个“既要征服贫困，又要反对把消费作为最高目的”的真正的人的社会。第三，**人是马克思主义哲学的出发点、理论核心和最终目的**。马尔库塞说：“马克思的劳动概念已经远远超出了经济的范围，它已深入到把总体的人的存在作为研究课题的领域。”③弗罗姆也说，马克思的哲学在《1844 年手稿》中获得最清楚的表述，它的核心问题就

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），苏尔坎普出版社 1979 年版，第 1 608 页。

② 马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，见《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社 1983 年版，第 99 页。

③ 同上书，第 105 页。

是现实的个人的存在问题。马克思的目的不是仅仅限于工人阶级的解放,而是通过恢复一切人的未异化的、从而也是自由的能动性,使人类获得最终解放,并达到那样一个社会,在那里,目的是人而不是产品,人不再是"畸形的"、片面的"经济人",而是充分全面自由发展的人,"社会主义目的就是去创造出一种生产的形式和社会的组织,在这种形式和组织中,人能从他的生产中、从他的劳动中、从他的伙伴中、从他自身和从自然中,克服异化;在这种形式和组织中,人能复归他自身,并以他自己的力量掌握世界,从而跟世界相统一"①。

第三节　繁花簇锦期:人学的春天

从20世纪50年代中期到60年代中期,西方马克思主义的人学迎来了它的鼎盛时期。这一情况是和社会主义阵营内部的"非斯大林化"运动相适应的。第二次世界大战结束后,形成了一个以苏联为核心的社会主义阵营。可是苏联在社会主义阵营内部实行了不平等的强权政治,造成极坏的影响。1947年10月,苏联领导建立了欧洲九国共产党联合组成的"情报局",强行实施并不适合西欧工人运动的具体实际的路线和政策(要求西欧共产党进行武装斗争),引起了刚刚从残酷的战争中摆脱出来的西欧某些共产党人和左派人士的不满。1948年6月,铁托领导的南斯拉夫企图摆脱苏联的控制,进行社会主义自治制度的改革,结果被开除出共产党"情报局"。这更加引起人们对斯大林式的大国强权主义的深深厌恶。1956年,情形急转直下,赫鲁晓夫在苏共"二十大"批判了斯大林的错误,一个伟大的马克思主义者顷刻之间成了丧失人性的希特勒式的暴君,这使得各国共产党和左派人士的思想出现了极大的混乱。接踵而至的波匈事件和国际共产主义运动的分

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,第69页。

裂使局面发生了戏剧性的变化，人们内心中的种种不满情绪彻底浮现。人们“不仅把斯大林应负的罪责和错误，而且把我们自己的失望、错误和混乱，统统推到斯大林的身上”。这种对待斯大林的非科学态度，不仅没有正确地分析苏共的失误，反而对斯大林的情绪化批判引起更多人对马克思主义哲学本身的怀疑。对斯大林以及苏联共产党在特定历史时期的失误的反思和批判，被“非斯大林化”的偏激倾向错误地诱导到一种否定传统马克思主义哲学的人道主义思潮中去了。这一状况一直持续到戈尔巴乔夫在 20 世纪 80 年代公开在苏共的纲领中用人道主义的“新思维”来调和一切社会民主党人的立场、人本主义哲学思潮乃至西方自由和民主价值。

在“非斯大林化”运动中，一些人认为，国际共产主义运动的曲折主要源于苏联共产党把马克思主义变成了“非人的”教条主义，由此得出的逻辑结论便是要恢复马克思主义人的本质了。正是在这种特殊的历史语境下，西方马克思主义的人本学派一下子获得了众多的拥护者，似乎人本主义的马克思果真成了马克思主义哲学的本真形态，社会主义果真成了一种趋向人道主义的现实趋向。一个外在标志就是，梅洛—庞蒂在《辩证法的冒险》(1955 年)一书中为“西方马克思主义”正式冠名，指出它是一种反苏联模式的马克思主义理论。另外一个标志是，这一阶段是西方马克思主义**人学著作的大丰收**时期。布洛赫的皇皇巨著《希望原理》三卷本分别于 1954 年、1955 年和 1959 年出版。法兰克福学派的理论活动也很活跃。马尔库塞先后写下了《爱欲与文明》(1955 年)和《单向度的人》(1964 年)两部力作，成为 1968 年“五月风暴”的理论指南。弗罗姆为《1844 年手稿》英文版写的长篇序言《马克思的人的概念》(1961 年)是西方马克思主义人学的宣言。法国存在主义的代表人物萨特则转向了马克思主义，写下了与马克思主义对话的《辩证理性批判》(1960 年)一书。列斐伏尔的《日常生活批判(第 2 卷)》(1961 年)标志着西方马克思主义关注战后资本主义的稳定发展和新变化，人学逻辑走向了日常生活的微观层面。在西方马克思主义逻辑影响下，东欧的新马克思主义也浮出海面。如果说哥德曼

的《隐蔽的上帝》(1956 年)是资本主义的新变化和反斯大林运动在西欧知识分子心态上的投射，那么科西克①的《具体的辩证法》(1963 年)则是反斯大林运动和人学思潮在东欧知识分子心态上的投射。

这里，无法详细叙述许多代表人物和代表著作，只能撷取这繁花簇锦的人学花园中的两块园地，以呈现其基本面貌。这就是法国存在主义的马克思主义思潮和东欧的新马克思主义思潮。

一、人学的飞地：法国存在主义的马克思主义思潮

法国存在主义的马克思主义哲学是西方马克思主义人学的一个重要流派，萨特和列斐伏尔是其中两个突出的代表。他们都是矢志不渝的反教条主义者、锲而不舍的理想主义者和激进的社会批判理论家，而两人思想发展的阶段性与转折性也同样表现出鲜明的曲折特征。

就萨特而言，他的一生可以分为两个大的思想阶段。1950 年以前的**第一个萨特**是一位存在主义者。而在《辩证理性批判》(1960 年)一书中与马克思主义对话的萨特，自称以存在主义填补了马克思主义的某些空白的萨特，却已经是作为**存在主义的马克思主义**哲学家的**第二个萨特**了。这里头最重要的改变是，萨特遭遇了马克思主义并有条件地对之给予肯定。② 不过萨特并不是直接从理论进入马克思主义哲学的，他转向"马克思主义"是因为**马克思主义的实践**。萨特自己说，"工人群众的沉重存在，这个巨大而又阴沉的队伍在**体验**和**实行**马克思主义，并在远处对小资产阶级知识分子产生一种不可抗拒的吸引力"③。

① 科西克(Karel Kosik,1926～)，是捷克斯洛伐克的新马克思主义哲学家。1963 年以前，任职于捷克斯洛伐克科学院哲学研究所。1963 年任查尔斯大学文学系教授。后因坚持自己的理论立场被开除出党和免去一切官方职务，1969 年被软禁。主要著作有《具体的辩证法》(1963 年)、《我们的政治危机》(1969 年)等。

② 在此问题上，塞夫和沙夫对"第二个萨特"与马克思主义关系的简单化批评(参见《辩证理性批判》，商务印书馆 1963 年版，附录第 33、50 页)是不正确的。《辩证理性批判》并不只是"用马克思主义的羽毛装扮起来"的现象学和存在主义，或者说，"被马克思主义的科学魅力所吸引"，又不能摆脱自己原有的旧框架，结果被这种水火不相容的矛盾所撕碎。问题要复杂得多。

③ 萨特著，徐懋庸译：《辩证理性批判》，商务印书馆 1963 年版，第 15 页。

在面向现实之后,急切寻找人的解放道路的萨特**接受了马克思主义**,作为存在主义哲学家的萨特脱胎换骨,成为存在主义的马克思主义者萨特。1946年发表的《存在主义是一种人道主义》一文,就是萨特这种变化的标志。1950年以后,萨特开始认真对待马克思主义的问题,致力于存在主义与马克思主义之间的"互相补充"。至此,萨特步入了西方马克思主义的行列!①

作为存在主义的马克思主义者,萨特把马克思主义哲学解释为一种渗透着存在主义逻辑的人学。在《辩证理性批判》的"方法问题"部分中②,他一方面承认马克思主义哲学仍是我们时代不可超越的哲学,另一方面则说,存在的思想体系和它的方法是"马克思主义中的一块飞地"。这里的"飞地"意指一种**内居于某一思想之中**却又**不完全同质于这一思想**的思想的**寄生性**存在。用萨特自己的话说就是,"历史唯物主义提供了对历史的唯一合理的解释,而存在主义则仍然是接近现实的唯一具体的道路"③。这是说,历史唯物主义虽然提供了对历史的科学说明,但并没能具体指出深入到社会现实中的路径,而只有他萨特的存在主义才是真正研究社会具体生活的哲学!

在萨特看来,17世纪到20世纪,哲学一共分为三个阶段,即笛卡儿和洛克的阶段,康德和黑格尔的阶段,以及马克思的阶段。④ 萨特认为,"这三种哲学,依次成为某一种特殊思想的沃壤和某一种文化的领域。当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时,它们是不可能被超越的"。而从19世纪中叶以来就作为无产阶级的自我意识的马克思主义,正是萨特自己的时代**不可超越的哲学**。换言之,**今天的时代仍然是马克思主义的时代**,只要产生资本主义制度的现实土壤依然存在,

---

① 依宾克莱的判断,萨特的真正思想变化发生在1949年写下的《圣热奈》一文中。而1952年法国当局逮捕几名重要的法国共产党人,使萨特最终下决心"改宗"马克思主义。参见宾克莱:《理想的冲突》,商务印书馆1986年版,第262~264页。

② 这一部分独立发表时的标题就叫"马克思主义与存在主义"。

③ 萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆1963年版,第18页。

④ 同上书,第7页。

作为对资产阶级意识形态的批判和否定的马克思主义就一定会有存在的理由。因此,萨特就不认为他的存在主义是对马克思主义的超越,相反,作为一种思想体系,存在主义"是一种寄生的体系(parasitical system)"①。萨特宣称自己的存在主义并不反对马克思主义,而是"在马克思主义的边缘发展着"。按照萨特的意思,他的存在主义正是对马克思主义**内部匮乏**的一种重要补充。

第二个萨特并没有放弃存在主义,他依然坚信,存在主义仍有其独立存在的必要性。他说:"马克思主义,像月亮吸引潮汐一样地吸引了我们之后,在改变了我们的全部思想之后,在清算了我们中间的资产阶级思想的各种范畴之后,突然把我们丢弃了;它没有满足我们对理解的需要;在我们所处的特殊立场上,它再也没有一点新的东西来教育我们了。因为它自身已经停滞了。"②必须指出,被萨特形容为停滞的马克思主义,是**一切在斯大林教条主义统制下**的马克思主义,这里首先是指**法国共产党的马克思主义**,然后是**作为苏联、东欧官方意识形态的马克思主义**。萨特旗帜鲜明地拒斥这种马克思主义。他坚信,在教条式的马克思主义不可避免地步入绝境之后,他自己的存在主义反倒"获得了重生"。因为他的"存在主义和马克思主义所注意的是同一个对象,但是后者把人吞没在观念之中,而前者则在凡是**人所在**的地方——在他的劳动中,在他的家里,在马路上,到处去寻找人"③。微妙的是,萨特此时在谈到他与马克思主义的关系时,已经不仅仅是指**斯大林式的**马克思主义,而是把包括**马克思的**历史唯物主义在内的马克思主义也包括进去了。这意味着,**就连马克思自己也没能真正解决好人的问题**,而这才是教条主义马克思主义犯错误的直接根源。或许连萨特自己都未曾意识到这个微妙的逻辑连带。

就此而言,《辩证理性批判》是一部**论战性**的文本。萨特指出,现

① 萨特:《辩证理性批判》,商务印书馆 1963 年版,第 8 页。

② 同上。

③ 同上书,第 23 ~ 24 页。

代的马克思主义忘记了人,"把人排斥在马克思主义的知识之外",使马克思主义变成一种剥夺了人的主观性的"毫无生气"的强调物质规律的历史决定论。他强调,"活的马克思主义"必须恢复人的地位,"马克思主义如果不把人本身作为它的基础而重新纳入自己之中,那么它就将变质为一种非人的学说"。在萨特看来,马克思主义描述历史的概念——剥削、异化、偶像化、物化等——是同生存的结构有着最直接联系的概念,教条式的马克思主义却把人窒息在奴役性的经济社会条件之中。因此,萨特把人之具体生存置于马克思主义哲学的中心位置。这样一来,存在主义不仅在马克思主义内部保持了独立性,而且同样获得了对历史的辩证法理解。萨特断言:"我们都还不是完整的人",所以我们必须努力斗争,以期达到人的关系和符合人性的存在。萨特为我们勾勒了这样的斗争目标和美好远景:"在那里每个人都将成为人,其中的一切集合体都同样富有人性。"①可以说,通过复杂的理论运演,萨特把马克思主义同存在主义糅合起来,形成了显赫一时的"存在主义马克思主义"。这种马克思主义宣称,马克思主义是一种人学,一种被存在主义渗透了的人学——因为马克思主义是一面人本主义的旗帜,所以它的生命力远不是已经枯竭了,它仍然是我们时代不可超越的哲学。

存在主义的马克思主义强调,马克思的命题要继续发展和进一步深化,需要一种新的具体的微观社会研究,这当然就是存在主义了。然而,尽管萨特发出了这样的呼吁,要求进行**面向个人的具体生活现象的微观研究**,但是他自己的研究并没有达到这样的自我期许。相比之下,萨特的同胞列斐伏尔却更为成功地把马克思主义哲学引向了具体生活现象的微观研究领域。列斐伏尔对现代世界的日常生活、现代性、都市、空间等"社会关系"问题进行的研究,不但为西方马克思主义哲学提供了大量富有创见的著述,而且为 20 世纪 90 年代的左派理论提供了重要的理论资源。

---

① 萨特:《今天的希望》,见《萨特哲学论文集》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 180 页。

列斐伏尔的思想发展历程大致可以划分为三个时期。第一个时期从1925年到1946年，这是列斐伏尔确立日常生活思想及理论基础的时期。在这一阶段，通过翻译马克思的《1844年经济学哲学手稿》(与古特曼合译)、列宁的《哲学笔记》等重要著作，列斐伏尔初步形成了以异化批判为核心的日常生活批判思想的基础。他通过超现实主义、达达主义走向了马克思主义研究，马克思、尼采、黑格尔与列宁的思想是其独具特色的辩证法的理论来源。通过研究马克思的《1844年经济学哲学手稿》，列斐伏尔重新认识到马克思关于"全面发展的人"与"劳动异化"及其扬弃理论的方法论意义。这一阶段的列斐伏尔把异化问题看成是"马克思思想中的酵素"。在他与古特曼合作的《被神秘化的意识》一书中，首次提出了**日常生活批判**的概念，确立了其哲学理论的逻辑原点。在《日常生活批判》第1卷中，列斐伏尔系统地建立了以异化概念为核心的日常生活批判理论。列斐伏尔站在人本主义哲学框架内，完成了从"通过政治革命解决日常生活问题"到**在日常生活中寻找解决异化问题与政治解放的道路**的过渡。第二次世界大战与抵抗运动暂时中断过列斐伏尔的思想与研究(1940～1945年)。1948～1956年是列斐伏尔以文学批评方式"韬光养晦"的时期，也是他与法国共产党之间既深入合作又充满着矛盾冲突的关系复杂的时期。

随着1956年列斐伏尔被开除出党，他写下的自我批评集《总结及其他》以及《马克思主义的当前问题》一书成为他开始第二期思想探索的标志。从此，列斐伏尔将重点从哲学讨论转向了现代性的社会学研究。首先是农村区域社会学研究转向文化的与城市的现代性研究。随后，列斐伏尔对日常生活问题的研究逐步从马克思的异化理论与经典资本主义理论走向了更广阔的现代性社会理论批判研究，从人本主义框架走向对现代社会的语言异化统治的研究。其标志性的研究成果是《日常生活批判》第1卷第2版序言、《现代性导论》、《日常生活批判》第2卷、《语言与社会》、《现代世界中的日常生活》。在这一阶段中，列斐伏尔的思想发生了较大变化。马克思的基础与上层建筑的二分法理论结构被政治、经济与日常生活多重"平台"的理论结构所取代；用青

年马克思的经济异化、劳动异化概念批判日常生活的人本主义方法论逻辑被所谓“消费异化”批判的逻辑框架所取代。特别是《现代世界中的日常生活》一书，是对战后西方社会特别是法国资本主义社会逐渐从工业社会向消费社会转变的趋势的一次重要描述，是对现代社会中的日常生活的特点与基本处境的一次新的认识：日常生活不再是一个独立领域，也不再是社会的边缘领域，而是**资本主义统治的核心领域**，从而也意味着是**社会变革的核心地带**。

这一阶段的列斐伏尔不再简单地使用人学的异化逻辑。在他看来，马克思主义的异化思想最后是以**拜物教**形式来体现的，它具有马克思**早期人学**所不具有的特征；另一方面，马克思的异化理论的实质并不在于经济剥削的对立关系中，而表现为一种“多面性和无所不在”的人性之颠倒。列斐伏尔认为，马克思主义提出“消灭资产阶级和阶级对抗”，进而消灭私有制和生产中的资本主义关系，实现社会主义，固然是一个非常重要的进步，然而从更深层的分析来看，这种社会主义还是“消极的定义”，因为它没有“涉及到具体日常生活的革命”！在列斐伏尔看来，资本主义社会生活中最重要的不合理性——异化恰恰在于日常生活之中。如果说在自由资本主义时期，工人只是在出卖劳动和生存的基本行为上异化为一种非主体状态，那么随着20世纪50年代新资本主义兴起，人的这种不自主和人性自由本性的沦丧则泛化到个体生存的每一件小事上。列斐伏尔提出，小到个体的需要满足和工作方式，大到社会的政治活动和意识，人们的日常生活都发生了“异化”。换言之，在现代资本主义社会中的个人的日常生活已经被侵占了，成为资产阶级统治的新的全面控制。**现代日常生活扮演了过去“经济”的角色，它具有统治地位**。

从根本上说，现代世界的日常生活细节不再体现总体的意义，这种生存的忘却即是**日常生活的全面异化**。列斐伏尔把20世纪60年代的资本主义社会命名为“强迫消费的科层制社会”。在这样的社会之中，日常生活的剥削是通过消费来进行的。正因为现实已经变成了高度符号化的多层次的相互欺骗与遮蔽，列斐伏尔才提出当代马克思主义哲

学的最根本的任务是进行对资本主义社会的“日常生活的批判的认识”①,社会主义也不能只是从经济上、政治上推翻资本主义,而必须是从日常生活开始的总体性的微观的**文化革命**。这种疾呼,一方面在某种意义上,深刻地揭示了马克思主义推动的**总体社会革命**的最后目标,另一方面由于它把革命引向了文化和意识形态的斗争,这种不乏合理之处的转移却面临一个内在矛盾,缺乏政治和经济斗争的支持,革命本身变成了只开花不结果的狂欢。列斐伏尔最终提出“让日常生活成为艺术”,这是20世纪西方的最后一种浪漫主义乌托邦,也是20世纪60年代学生运动的写照。顺便提一下,列斐伏尔思想的第三期也正是从所谓“后68时代”开始的。随着“1968风暴”的结束,欧洲学术和思想发生了急剧变化,这些变化多少也影响了列斐伏尔的研究。带着对1968年学生运动的反思,后期列斐伏尔著作转向了“空间的生产”问题,逐渐形成了“空间问题的三位一体”——城市化、国家化与全球化。不过,这已经是**后马克思**的论域了。

总体上说,列斐伏尔的代表作《日常生活批判》的三卷本分别标志着他的思想发展的三个阶段。第一阶段的主题是从**异化劳动**批判到日常生活社会全面异化的哲学批判,第二阶段是从现代性的社会学批判到日常生活的**消费主义**与语言学转向的批判,第三阶段则是现代社会政治异化批判与后现代社会的空间生产与空间化的解放问题。而他的**第二阶段**的日常生活批判理论和日常生活革命理想是他作为**存在主义的马克思主义**者所重点建构的人学内容,也是本书将要讨论的重点。

二、“人”的回响:东欧的新马克思主义思潮

从20世纪50年代到70年代,东欧当时的各个社会主义国家先后出现了一种与斯大林教科书体系相背离的新马克思主义思潮。在南斯

① 列斐伏尔:《现代世界的日常生活》(英译本),学刊(Transaction)出版公司1994年版,第151页。

拉夫，是以彼德洛维奇①、马尔科维奇②、弗兰尼茨③等人为代表的“实

① 彼德洛维奇(Gajo Petrovic,1927～)，出生于南斯拉夫的卡尔洛瓦茨。主要著作有：《英国经验论哲学》(1955年)、《从洛克到艾耶尔》(1963年)、《20世纪中叶的马克思》(1967年)、《哲学和革命》(1971年)、《实践的宗旨何在》(1972年)。

② 马尔科维奇(Mihailo Markovic,1923～)，生于贝尔格莱德，1941年起投身于反法西斯斗争。1946年进入贝尔格莱德大学攻读哲学，1955年获得哲学博士学位，1953年在贝尔格莱德大学哲学系任教，历任贝尔格莱德哲学系系主任、哲学研究所所长、塞尔维亚哲学学会主席、南斯拉夫哲学联合会主席、塞尔维亚科学艺术院通讯院士和院士，1975年被解除教职。1981年平反，在20世纪80年代，他曾担任国际哲学协会副主席和国际未来学协会副主席。主要著作有：《现代逻辑中的形式主义》(1957年)、《辩证的意义论》(1961年)、《人道主义和辩证法》(1967年)、《实践的辩证法》(1968年)、《重新研究》(1972年)、《当代马克思》(1974年)、《科学哲学原理》(1981年)等。

③ 弗兰尼茨(Predrag Vranichi,1922～)，生于克罗地亚达尔马提亚地区的边科瓦茨。1939年，在萨格勒布大学医学系学习时接受马克思主义，1943年加入南斯拉夫共产党。1947年毕业于萨格勒布哲学系，留校任教，先后担任过哲学理论教研室主任和马克思主义哲学教研室主任、系主任。1964年为《实践》杂志的编委，1966～1968年任南斯拉夫哲学协会主席。1972年当选为南斯拉夫科学艺术院通讯院士。1972～1979年任萨格勒布大学校长，1979年当选为克罗地亚共和国科学艺术院院士和克罗地亚共和国议会议员，1982年当选为克罗地亚共产主义者联盟中央委员会马克思主义中心委员会成员。主要著作有：《马克思思想的发展》(1953年)、《辩证唯物主义和历史唯物主义》(1957年)、《马克思主义史》(三卷本，1961年)、《人与历史》(1967年)、《马克思主义的论题》(1973年)、《马克思主义和社会主义》(1979年)等，并编译了大量马克思、恩格斯著作。

践派"；在波兰，是以科拉科夫斯基①和沙夫②为代表的人道主义思潮；在匈牙利，是以赫勒（Agnes Heller）、费赫尔（Ferenc Feher）等人为代表的布达佩斯学派；在捷克斯洛伐克，以科西克的"具体的辩证法"为代表。这些东欧的新马克思主义理论家们一方面延续了青年卢卡奇所开辟的早期西方马克思主义的传统，另一方面直接受到了现象学、存在主义等西方思潮的影响，故而成为西方马克思主义在东欧最重要的思想回响。

二战之后，在苏联的帮助下，东欧普遍地走上了社会主义道路。但是从一开始，东欧在意识形态上就不完全与苏联保持一致。随着东欧各国与苏联的冲突逐渐加深，社会主义阵营内部逐步兴起了重新理解和解释马克思主义哲学的新马克思主义哲学。最早是在南斯拉夫。1948 年"苏南冲突"以后，南斯拉夫在实践上坚持独立自主的社会主义路线，开始一条有别于苏联模式的自治社会主义道路，在理论上也展开了对斯大林教科书的批判。从 1950 年左右开始，弗兰尼茨、马尔科维奇等哲学家把马克思主义哲学研究转向人和人的解放问题，异质于传统苏式意识形态的"实践派"哲学就这样出现了。南斯拉夫"实践派"哲学旨在导引出一种人道主义的社会主义。他们发表了大量有创见的

---

① 科拉科夫斯基（Leszak Kolakowski，1927～），生于波兰拉多姆。1949 年加入波兰共产党。1953 年在华沙大学获得博士学位，1954 年成为该校讲师，1959 年被提升为现代哲学史教授。1956 年后，因编辑面向青年共产主义知识分子的周刊《为了纯洁》，而受到官方批评。1966 年因在华沙大学发表纪念波兰事件的批判性演讲被开除出党，1968 年 3 月被免去在华沙大学的教职。此后，他赴西方国家教学和研究。主要著作有：《论马克思主义的人道》（文集，1968 年）、《社会主义思想》（1974 年）、《马克思主义主要流派》（1978 年）等。

② 沙夫（Adam Schaff，1913～），生于波兰利沃尔夫律师家庭。先后在利沃尔夫和巴黎学习法律和经济学，在波兰和苏联学习哲学，1945 年获博士学位。1948 年起，任华沙大学哲学系教授。他是波兰统一工人党党员。1945～1968 年，他是波兰统一工人党中央委员会委员和重要的理论家，曾任波兰科学院哲学委员会主席。1963 年任维也纳欧洲社会科学中心主任，1984 年被开除出波兰统一工人党。主要著作有：《马克思主义与人的个性》（1956 年）、《人的哲学》（1963 年）、《作为社会现象的异化》（1977 年）、《处在十字路口的共产主义运动》（中译为《论共产党主义运动的若干问题》，1981 年）、《通向何方之路》（1985 年）等。

著作和论文,其中重要的有弗兰尼茨的《马克思主义史》(1961 年)和《人与历史》(1966 年)、马尔科维奇的《辩证的意义论》(1961 年)、科拉奇的《马克思和现代社会学》(1962 年)、彼德洛维奇的《哲学和马克思主义》(1965 年)、苏佩克的《社会学和社会主义》(1966 年)等。从1963 年起,人本主义学派哲学家创办了科尔丘拉夏令学园国际哲学年会,讨论"进步与文化"、"社会主义的意义与前景"、"何谓历史"、"创造与实现"、"马克思和革命"等当代社会政治哲学中的重大问题。西方马克思主义代表人物弗罗姆、马尔库塞、恩斯特·布洛赫、哈贝马斯、吕西安·戈德曼、曼德尔等人,西方马克思学代表人物吕贝尔、博托莫尔等人,东欧"新马克思主义"代表人物科西克等都参加了讨论。南斯拉夫"实践派"就此正式登上了国际学术舞台。1963 年以后,南斯拉夫马克思主义哲学提出现实生活中存在着经济异化和政治异化时,就与官方的意识形态引发了冲突。在 1968 年的政治危机后,"实践派"的活动受到了限制。1975 年,马尔科维奇等 8 名"实践派"哲学家在贝尔格莱德大学的教职被解除,"实践派"的主要理论阵地《实践》杂志和《哲学》杂志也停刊,科尔丘拉夏令学园停止活动。至此,"实践派"转入低潮。

南斯拉夫"实践派"的各个哲学家有着一种共同的实践态度:哲学是干预社会的理论武器,而马克思主义的思想主要是自由的思想,它的最深刻本质就是批判精神——对别人和对自己的批判精神。[①] 马尔科维奇强调,"在马克思看来,根本的问题是在创造一个更加人道的世界的同时如何实现人的本质。这一问题中所内含的基本的哲学假设是,人在本质上是一种**实践的**存在,即一种能够从事自由的创造活动,并通过这种活动改造世界、实现其特殊潜能、满足其他人的需要的存在。对人来说,实践是一种根本的可能性,但在某种不利的历史条件下,这种可能性的实现会受到阻碍。个人的实际存在和潜在本质之间的这种差异,即实有和应有之间的差异,就是**异化**。哲学的基本任务就是对异化

① 弗兰尼茨著,李嘉恩等译:《马克思主义史》第 1 卷,人民出版社 1986 年版,第 3 页。

现象进行批判的分析，并指明走向**自我实现**、走向**实践**的实际步骤"①。在这个"公认的马克思主义人道主义的共同基础"之上，"实践派"哲学家们糅合了西方马克思主义人本主义理论家的观点，展开了他们自己对人的本质的理解、关于马克思主义哲学性质的判断以及对社会历史的分析和对现实社会主义的批判。

在"实践派"哲学家看来，实践不仅仅是指主体的活动，而是一个规范概念，指的是人类超越自身物质条件局限性的一种自由活动，而现实的实践活动可能是被异化的。作为一种人类特有的理想活动，这里的实践诠释非常接近青年马克思的理想化的劳动本质，有本体的意味。这样一来，人的本质问题和本体论的实践问题是一致的，它们共同支持一种能够批判和干预不合理的现存世界的理论。不可避免，"实践派"也把马克思主义哲学看做是基于人道主义立场对现实社会进行批判的理论。这使得他们把《1844年手稿》视为马克思的成熟观点，进而顺理成章地把马克思主义哲学解释成一种人学，以便从人本主义立场对现实社会主义社会的异化进行批判，并就此展开对一种更为理想和完善的社会主义的探索。

可是，西方马克思主义者批判的是资本主义制度的异化，他们可以直截了当地从早期马克思立场提出反对私有制和拒绝资产阶级物质和精神文明，推翻现存制度，"实践派"哲学批判的却是社会主义制度背景下发生的异化，试图在马克思主义哲学框架内批判现实的立场使得他们无法给出相同的治疗药方，即号召人们起来造反。正是由于这个原因，以"实践派"为代表的东欧"新马克思主义"在描述解决异化问题的理想道路之际更为抽象。虽然"实践派"哲学家们的具体理论设计方案千差万别，但结果总是大同小异，这便是对官僚政治的毫不留情的批判和基于人道主义理想不断地推动社会（文化）革命。他们把根本否定和摧毁官僚主义作为马克思主义哲学的任务，在实践层面上的唯

① 马尔科维奇等编，郑一明、曲跃厚译：《南斯拉夫"实践派"的理论和实践》，重庆出版社1994年版，第23页。

一可能即是**工人自治**。对于"实践派"来说,自治问题具有绝对的魅力。

与南斯拉夫的新马克思主义哲学相比,波兰的"新马克思主义"并没有形成类似"实践派"那样有足够国际影响的学派。但是科拉科夫斯基和沙夫等人作为个体哲学家也产生了广泛的国际影响。波兰的人道主义思潮的核心问题同样是对现实社会主义异化的研究。1956 夏天,波兰发生了震惊世界的波兹南事件,这一事件激发了波兰知识分子对个人问题的兴趣,由此带来存在主义思潮的迅速增长。正是在这一背景下,人道主义哲学成为波兰马克思主义哲学的主导形式,而科拉科夫斯基、沙夫等人才从官方马克思主义哲学的主要代表人物转向"新马克思主义",担纲起波兰人道主义哲学的领袖职责。

在波兹南事件之前,科拉科夫斯基已经是知名教科书派的哲学家。1956 年苏共"二十大"对斯大林的批判以及其后的波兹南事件使他大为震惊,促使他重新思考马克思主义,并开始在报刊上对教条主义的马克思主义进行公开的批评。但在总体上,这些批判因过于情绪化而存在着不少问题。其主要的理论立场的成熟表达,则是在 1976 年出版的《马克思主义史》中。在这一文献中,科拉科夫斯基把马克思主义解释成 20 世纪的最大的乌托邦,是一种意识形态,并且强调作为一种解释的体系,它已经死了,也不再提供任何能够有效地阐释现代生活、预见未来或孕育乌托邦规划的"方法"。事实上,科拉科夫斯基已经变成了一个反马克思主义者。

亚当·沙夫的思想转变虽然要比科拉科夫斯基来得晚一些,但是在独立的理论建树方面,沙夫远远高于科拉科夫斯基。沙夫一直试图从马克思青年时期的人本主义立场出发来解释马克思后期的著作,他把人的问题视为马克思主义的中心问题。沙夫认为"个人是一个深刻的社会存在物",而哲学的主要社会功能则是对这种"社会存在物"的自由提供说明。因此,他主张一种人的哲学。在他看来,历史唯物主义为这种哲学提供了理论基础,"它为社会地理解个人,为把个人放在其

社会背景里，即保持他的社会本质，而又不失去个性奠定了基础"①。正是出于这个原因，沙夫强调马克思主义是一种人的哲学。在沙夫看来，社会主义是为经济（生产力）高度发展的富裕国家（即发达资本主义）所设想的，而社会主义革命则是在那些不具备这一条件的落后国家产生的。他强调，贫困的平均化并不代表社会主义，而以此为前提的革命则是"异化的革命"。因此，沙夫认为，错误地运用马克思主义的理论必然会导致**革命的异化**；马克思主义是一种人道主义思想，它应该服务于社会主义条件下人的自由和幸福："马克思主义是人道主义，是一种彻底的人道主义，由于其理论的连贯性及其与实践和行动的有机统一，它大大优越于一切竞争对手。……正如马克思本人曾经描述的，它是一种真正的人道主义，虽然称为唯物主义的人道主义更为恰当，因为它同唯物主义甚至唯灵论的人道主义是对立的。……同马克思的人道主义的现实紧密相联的是它的另一个最具特色的方面：它始终是自主的。……另一个特征是，它是一种战斗的人道主义……最后……它是一种乐观的人道主义。"②

从马克思主义的人道主义的上述特征出发，沙夫把社会主义视为对人的"热爱"，甚至强调就其出发点和目标来说都是一种友爱的学说。他强调："科学社会主义本质上是人道主义的，它的人道主义本质也就是它以个人幸福所持的观念。马克思主义的每个具体组成部分（即它的哲学、政治经济学和政治理论）都服从于这个观念。因为马克思主义是为了一种实际目的，即为了使人类生活更加幸福而斗争服务的理论武器。"③因此，现实的社会主义必须同那些与爱相抵触的东西作斗争。随着东欧和苏联社会主义社会危机的加剧，沙夫对现实社会主义也越来越失望，而转向对"未来社会主义"之"空白领域"的研究，重新强调"消灭人剥削人的一切形式"这个原则，要求以人道主义立场

---

① 沙夫著，程孟辉译：《人的哲学》，江苏人民出版社 1988 年版，第 94 页。

② 沙夫：《马克思主义和个人》，纽约 1970 年版，第 169 ~ 172 页。中译文亦可参照《马克思主义的人道主义》，见《哲学译丛》1980 年第 1 期。

③ 沙夫著，程孟辉译：《人的哲学》，江苏人民出版社 1988 年版，第 156 页。

来整合社会主义的目标。[1] 当然,我们已经看到,这种人道主义并没有给东欧带来希望。

就理论逻辑的深度而言,波兰的人道主义思潮只是带有特定时代印记的理论,而没有留下什么能够在整个西方马克思主义哲学文本史上占一席之地的理论文本。在捷克斯洛伐克的"布拉格之春"运动中涌现的《具体的辩证法》(科西克)一书则费力苦心地把海德格尔等西方哲学大师的形而上学整合到了人道主义理论之中,这使得它比其他所有东欧"新马克思主义"哲学家的著作都更为晦涩,也更为深刻。这种晦涩的曲笔风格与捷克斯洛伐克的实际境况有关。与南斯拉夫、波兰、匈牙利等国相比,捷克斯洛伐克的斯大林化程度最高,也最为持久,它的非斯大林化进程也姗姗来迟。无疑,科西克的"具体的辩证法"正是在这一语境中讨论现实问题的。科西克把当时捷克斯洛伐克的危机视为当代人危机的具体例证,因此,他提出"人的存在"问题,把社会主义的意义定位在"人的解放"上。正是这个原因,其书的副标题即为"关于人与世界问题的研究"。也就是说,"具体的辩证法"是对现实进行批判的人本主义理论框架。

科西克在黑格尔、马克思、青年卢卡奇和海德格尔的同一语境中,揭露了在资本主义经济王国(当然,如果仔细地对照一下科西克的著作,我们也会发现在许多重要论述中,他也影射了苏东的社会主义现实)中现象假扮物自体,人造物假扮自然性客体,经济人假扮真实主体,日常观念假扮概念,伪具体假扮历史具体的颠倒逻辑。科西克也注意到,人不只是在认识中达及现象,而是必须通过革命实践打倒拜物教现象世界,批判地实现真实的具体历史总体,以获得人与客体的双重解放。撇开科西克晦涩的语言风格和叙述方式不谈,他的思想与东欧其他"新马克思主义"是重叠的。而其理论的深刻性在于,他不是像马尔科维奇、弗兰尼茨、科拉科夫斯基、沙夫等人那样,直接从人本主义理想

---

① 沙夫:《当代社会主义的"空白领域"》,见《未来的社会主义》,中央编译出版社 1994 年版。

出发，在早期马克思文本那里寻找人的本质的定义，并大谈实践的超越性，而是试图在本体论上"科学"地说明现实世界为什么是"恶"的。这一点又是通过把"作为本体的实践""二元化"来实现的，即提出肯定的（或积极的）实践和否定性的（或消极的）实践问题。用他自己的术语来说即是，"革命—批判实践"和"功利主义的实践"（即"拜物教化的实践"）的对立。科西克的理论创新之处在于，他提出了两种不同的实践必然生成我们面对的实在世界的两种形式，即本真的历史具体实在和现象的伪具体世界。这样，他便回答了"主体的实践为什么会产生主体自身不能接受的后果"这个问题。他的"伪具体世界"概念正是对现实之"恶"的一种指认，这个伪具体世界也是客观实在。于是，科西克理论中的人本主义被很深地隐藏了起来，而他的深刻之处正是在这里。由于本书后面要详细介绍这一理论建构，这里只是先点到为止。

东欧的新马克思主义思潮当然远远不止上面讨论的这些内容，其理论也远比上面的简单介绍复杂。需要着重指出的是，与同时期的西方马克思主义不同，虽然他们也致力于从总体上重建人本主义的马克思主义，但是他们面对的直接任务却不是对发达资本主义进行批判，而是以人道的民主的社会主义作为旗帜对现实社会主义进行批判。因此，他们的理论探索更为曲折，在今天的国际共产主义运动中也更加重要。

第四节　花落风住，暗香残留：人学逻辑的瓦解

从总体上讲，马克思主义哲学的人学化使西方马克思主义哲学退守到道德哲学和伦理抗议的基础上。萨特、列斐伏尔、马尔库塞、布洛赫等人，无一例外地举起了人本主义的旗帜，要求直接从个人（他的感性需要、他的社会存在现实）出发，反对资本主义社会的异化统治。这样一来，马克思主义哲学本身也就从一种"改变被支配状态的集体呐喊"变成了"在不自由状态下的个体呻吟"，从"照亮大众前进的明灯"

走向“温暖个体内心的蜡烛”。按照美国学者莱文的说法,这不能不说是对马克思主义哲学又一种“内部毁坏”,或者“阉割”。就此而言,西方马克思主义的人学道路将不可避免地走向失败,它在20世纪60年代末遭到“科学主义”思潮的批判和在70年代的历史性消解都是可以理解的。

西方马克思主义思潮是以人本主义的逻辑为其主线的,人学作为西方马克思主义哲学的主流,这一点是毫无争议的。但问题的复杂性在于,除了人本学逻辑的**主流**之外,西方马克思主义思潮还包含着最终演化为“后人学”的人学**支流**和以阿尔都塞为代表的科学主义的反人学**逆流**。严格地说,这些“支流”和“逆流”并不能视为“西方马克思主义人学”的组成部分,而法兰克福学派(更确切地说是阿多诺个人)掀起的“后人学”支流甚至导致了主流的人学逻辑的最终瓦解,也就是西方马克思主义的**逻辑终结**。尽管如此,把这些主流、支流和逆流统一集合在“西方马克思主义”的名下,并不单纯是为了学术研究的方便而随意作出的一种学科界划,而是指认了一种符合历史现实和理论内在逻辑关联的**思想传统**。不论西方马克思主义思潮内部的分歧和对立如何严重,它**对马克思主义的批判反思**以及**对当代西方资本主义的批判**,是其鲜明的总体特征。正是这一点决定了它的逻辑发展“万变不离其宗”,所谓“反人学”、“后人学”的非人学理路,也只有在这条逻辑主线之下才能得到理解,同时它们也构成了理解人学逻辑主线的重要参照系。因此,本书将人学逻辑的主线与各种非人学的理论放在一起讨论,尽管这并不代表它们都属于“西方马克思主义人学”的范畴。

一、必须保卫马克思:科学主义的反拨

20世纪50年代到60年代,正当马克思主义的人学理论如日中天的时候,西方马克思主义内部却出现了一种与人学思潮的旨趣完全相反的科学主义思潮。科学的马克思主义者认为,西方马克思主义的人本主义哲学和东欧马克思主义理论打着“反斯大林主义”的旗号,将马克思主义哲学软化为抽象的人性、总体性和异化之类的非科学规定,使

马克思主义本身丧失了强有力的战斗性。这一思潮的代表人物有法国的阿尔都塞、意大利的德拉—沃尔佩和科莱蒂等。他们认为,马克思主义哲学面临着重大的危机,必须用真正科学的形式来维护马克思主义哲学的科学本质。从理论逻辑上看,科学主义的理论逻辑是对西方马克思主义哲学片面强调马克思主义哲学的主体向度的人学逻辑的历史性反拨。这一理论倾向明确地站在科学的立场上,反对从青年卢卡奇到弗罗姆、列斐伏尔等人把马克思主义哲学人本学化的主流思路。虽然科学的马克思主义也造成了另外一种片面的理论倾向,但它依然是对人本主义的马克思主义哲学的必要补充。

科学主义的西方马克思主义思潮的核心目标,是用实证科学的方法重新解读马克思主义哲学的经典文献,解蔽被人本主义意识形态包裹起来的马克思哲学之真相。其中,阿尔都塞在重新考证马克思哲学思想史的基础上提出了"保卫马克思"的口号。阿尔都塞后来说:"要是没有苏共'二十大'和赫鲁晓夫批评斯大林以及后来的自由化,我永远不会写任何东西……因此,我的靶子是很清楚的,就是这些人道主义的胡言乱语,这些关于自由、劳动或异化的苍白论述。"①在他看来,保卫马克思在当下的首要任务就是要反对马克思主义的人本主义化。

在《保卫马克思》一书中,阿尔都塞清醒地看到,20 世纪 30 年代以来关于青年马克思论著性质的辩论是一场严肃的"政治辩论",这场"辩论的**起因**是青年马克思,辩论的**结果**关系到马克思主义的生死存亡。**辩论的题目**则是青年马克思是否已经是马克思的全部"②。但阿尔都塞认为,参与这场辩论的双方却同样处于一种**非科学的**论说平台上。辩论的一方是众多西方资产阶级学者和大多数西方马克思主义学者,他们认为马克思主义哲学是一种充满活力的**人本主义哲学**,恩格斯以后的所谓"正统马克思主义"恰恰背叛了马克思的人本主义,使之钝化为抽象的非人教条。辩论的另一方是苏联、东欧和一部分西欧共产

① 引自阿尔都塞著,李其庆等译:《读〈资本论〉》,中央编译出版社 2001 年版,译序。
② 阿尔都塞著,顾良译:《保卫马克思》,商务印书馆 1984 年版,第 32 页。

党的学者构成的马克思主义阵营,他们采取了与资产阶级学者正好"**相反的立场**:他们把马克思同他的青年时期调和起来",他们不再"通过《论犹太人问题》来阅读《资本论》,而是通过《资本论》去阅读《论犹太人问题》;他们不再在马克思的身上找到青年马克思的影子,而是在青年马克思的身上找到马克思的影子"。阿尔都塞认为,这种对马克思完整性的"保卫"是极其失败的,这不过是另一种**非科学**的方式。阿尔都塞为什么这么说呢?因为传统的马克思研究模式不能正视一个**非马克思主义的马克思**的在场。一旦面对马克思青年时期的文本,出于"对马克思**完整性**可能受到损害感到神圣的恐惧,他们的本能反应是要坚决保卫**整个马克思**。他们宣称:马克思是一个整体,'青年马克思就属于马克思主义'"①。阿尔都塞正是针对这一点,展开自己对马克思的**科学**保卫的。

青年马克思的《1844 年手稿》是阿尔都塞论说的重点。在阿尔都塞看来,《1844 年手稿》"在三十年来攻击和保卫马克思的论战中,曾经起过头等重要的作用"②。当然,《1844 年手稿》的这种重要作用被阿尔都塞宣判为消极作用,因为它日益成为马克思主义哲学**人本化**即**非科学化**的主要依据。在西方马克思主义人本学家那里,《1844 年手稿》中的"**异化、人道主义、人的社会本质**等概念",成了他们从价值伦理学和人本主义逻辑油炸马克思的基本理论构件。阿尔都塞针锋相对地提出了他自己对《1844 年手稿》截然相反的评价。他反对过分抬高《1844 年手稿》的理论地位,似乎《1844 年手稿》中的思想是马克思主义哲学的主要和核心的内容,而《资本论》不过是对《1844 年手稿》基本立场的进一步理论阐发;同时,他也不同意"马克思主义正统派"用《资本论》的观点去注释《1844 年手稿》,仿佛只有这样才能维护马克思主义的"完整性"。阿尔都塞主张把《1844 年手稿》看成一个整体,即从《1844 年手稿》的内在理论问题式上去把握理论的总体。而绝不能把

① 阿尔都塞著,顾良译:《保卫马克思》,商务印书馆 1984 年版,第 34 页。
② 同上书,第 128 页。

《1844 年手稿》机械地分成哪些是唯物主义,哪些是唯心主义;哪些是马克思本人的正确思想,哪些是黑格尔、费尔巴哈思想的“残余”。在阿尔都塞看来,《1844 年手稿》的深层理论框架正是马克思自己后来在《德意志意识形态》中否定和抛弃的**人本主义哲学问题式**,也就是费尔巴哈式的“不结果实的意识形态”。因此,他把《1844 年手稿》称为处在黎明黑暗中“偏偏是离即将升起来的太阳最远的著作”①。阿尔都塞说,《1844 年手稿》是马克思**第一次**接触政治经济学,而“马克思同政治经济学的这一接触**也**是**哲学**同政治经济学的一次接触”②。这个哲学的核心范畴是**异化劳动**的概念,马克思正是通过这个人本主义观的基本范畴,试图解决政治经济学遮蔽起来的资本主义社会的基本矛盾。当然,这个哲学仍然是**唯心主义的问题式**。因此此时的青年马克思并没有真正摆脱人本主义异化史观。因为,异化劳动的前提必定是**非异化的**劳动,即本真的人的类本质的直接性原初,这是一种抽象的非历史的非现实的价值悬设,从非异化的“劳动”(类本质)出发的异化史观当然是唯心史观。显然,马克思这时的理论努力不可避免地带有某种非科学的色彩。在阿尔都塞看来,青年马克思在《1844 年手稿》中让人本主义哲学问题式做了最后一次“主人”。“他似乎只能让哲学去碰运气,去碰最后一次运气,他赋予了哲学对它的对立面的绝对统治,使哲学获得空前的理论胜利,而这一胜利也就是**哲学的失败**”③。这个分析是深刻的。阿尔都塞是要告诉我们,在青年马克思这时的头脑中,“占主导地位”的是费尔巴哈的哲学人本主义问题式,这种人本主义异化史观当然是“意识形态”的,而不是“科学”的。

由此,阿尔都塞明确提出:马克思的思想进程存在着一个从人本主义意识形态向马克思主义科学(历史唯物主义)的转换,这是通过 1845 年发生在青年马克思身上的“认识论上的断裂”实现的——“在马克思

---

① 阿尔都塞著,顾良译:《保卫马克思》,商务印书馆 1984 年版,第 27 ~ 28 页。
② 同上书,第 131 页。
③ 同上书,第 132 页。

的著作中，确确实实有一个‘认识论断裂’；据马克思自己说，这个断裂的位置就在他生前没有发表过的、用于批判他过去的哲学（意识形态）信仰的那部著作：《德意志意识形态》”。阿尔都塞把马克思后来谈及《德意志意识形态》一书时所说的“对自己过去信仰的清算”当做马克思对“断裂”的自我指认。阿尔都塞认为，马克思的这个“断裂”产生了两种新的结果：“在创立历史理论（历史唯物主义）的同时，马克思同自己以往的意识形态信仰相决裂，并创立了一种新的哲学（辩证唯物主义）。”排除“断裂”这种极端的说法，阿尔都塞这里的观点还是含有重要合理性的。阿尔都塞无非是想夸张地说明马克思在1845年发动的思想革命不同于以往传统马克思主义哲学史研究中那种**连续性思想总体**中“伟大的思想革命”，而是不同理论问题式的**格式塔转换**，即从**意识形态问题式**向**科学理论问题式**的转换。

在《保卫马克思》一书中，马克思思想发展被分为两大阶段：“1845年断裂前是‘意识形态’阶段，1845年断裂后是‘科学’阶段。”[①]这两个时期又可再细分为四个小阶段：第一阶段（1840～1844年）是马克思的**青年时期**。阿尔都塞也一股脑儿地将这个时期马克思写下的著作（从马克思的《博士论文》到《1844年经济学哲学手稿》和《神圣家族》）称之为“意识形态著作”。第二阶段（1845年）是所谓**决裂时期**。在《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》中，马克思与上述那种“把历史和政治归结为人的本质的理论彻底决裂”了。这就是阿尔都塞让我们关注的“认识论断裂”，即科学问题式对意识形态问题式的决裂。第三阶段（1845～1857年）是马克思主义**理论成长的时期**。这里包括了从《共产党宣言》、《哲学的贫困》、《资本论》初稿等著作。在这一阶段中，马克思并没有去创造什么体系，而是在各个方面进行着艰苦的理论创造和思考。“但从1847年的《哲学的贫困》开始，‘清算’从前的哲学信仰便直接在科学的新‘场地’上进行，三年前在《神圣家族》中曾被称颂为法国无产阶级的科学理论家的蒲鲁东，他的冒牌的科学概念恰好

① 阿尔都塞著，顾良译：《保卫马克思》，商务印书馆1984年版，第13～14页。

成了这场‘清算’的靶子。”[①]最后一个阶段（1857～1883年）是**理论成熟时期**的马克思主义，这包括了马克思1857年后的全部著作。

从整体上看，阿尔都塞关于马克思主义学说早期创立和发展的历史分期基本是正确的。他抓住马克思主义创立、形成和进一步发展的三大基本环节，比较准确地把握了马克思主义思想发展的内在逻辑线索。但是，阿尔都塞的这一理论分析也有其片面的一面。结构主义的理论逻辑使得阿尔都塞把马克思主义思想史中的形成时期绝对地看成一种“断裂”，这是一种典型的形而上学独断论。阿尔都塞武断地认为“人本主义的意识形态问题式”就是《1844年手稿》中的一切，这是缺乏依据的。事实上，青年马克思的这一文本结构极其复杂。然而阿尔都塞根本无视马克思从古典经济学分析中生发起来的**从客观社会现实出发的理论逻辑**，他的“认识论断裂”说带有明显的独断论和形而上学特征，这严重影响了他的学术研究的科学性，历史唯物主义的创立被他变成了一种神创论式的无中生有。不过，假如说阿尔都塞只是在判定《1844年手稿》中占据青年马克思思想的权力话语，那么他的认识无疑是可信的。无论如何，阿尔都塞对青年马克思思想的内在理论构架的分析是基本正确的。无论是在传统马克思主义哲学史研究中，还是在西方马克思主义理论史上，这都是一个巨大的理论进步。按照阿尔都塞的这一分期理论，西方马克思主义人本学派备加推崇的《1844年手稿》时期成了青年马克思意识形态框架发展的最高阶段，而马克思主义科学的产生正是建立在对《1844年手稿》人本主义框架的根本否定之上。这样一来，阿尔都塞对马克思思想史的新断代理论，也就否认了从《1844年手稿》到《资本论》**一体化的人学马克思**。这对人本主义的马克思诠释学无疑有着釜底抽薪的意味。[②]

---

① 阿尔都塞著，顾良译：《保卫马克思》，商务印书馆1984年版，第223页。

② 今村仁司说，1965年阿尔都塞的《保卫马克思》和《读〈资本论〉》两本书的出版，是整个20世纪60年代“重新书写和解释马克思历史的重大事件”。这一评价一点也不过分。见今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，河北教育出版社2001年版，第5页。

二、《否定的辩证法》：同一性的挽歌

在本章的前文中，我们已经指出，法兰克福学派是以“社会批判理论”登上现代西方思想舞台的。从其话语的表层看，他们似乎是马克思主义批判理论的后继者，而在法兰克福学派的初期，其批判理论也的确是青年卢卡奇的主体性哲学的一种延续，或是以人本主义重新解读青年马克思的《1844 年经济学哲学手稿》，作为理论的新出发点（马尔库塞、弗罗姆是其典型代表）。不过，在法兰克福学派中后期的理论著述中，发生了一种值得关注的隐性逻辑蜕变。当 20 世纪 40 年代，霍克海默和阿多诺在奠定法兰克福学派基本学术观点的《启蒙辩证法》一书中把批判引向启蒙，最后达到对作为传统人本主义理论基石（其实也是整个西方工业文明本质）的人类中心主义和理性主义的批判时，社会批判理论就告别了人本主义的基础，而转向一种对人本主义思潮自身的批判性审视和限定性的内省。这是一种反人类中心主义和非主体化的**后人学**倾向。

虽然后人学逻辑发端于《启蒙辩证法》一书，但其最重要的哲学理论建构则是由阿多诺在《否定的辩证法》（1966 年）中完成的。在整个西方马克思主义哲学中，阿多诺的哲学是最为奇特的一种。当我们直接深入地解读阿多诺的《否定的辩证法》时，可以非常一目了然地看到，非体系的哲学表达和非总体性的解构色彩成了阿多诺哲学的主调。事实上，可以把阿多诺的哲学描述为一种类似于无调音乐的“无调哲学”。奥地利作曲家勋伯格瓦解了西方音乐传统中的**调性体系**，形成了新音乐的**无调性原则**。阿多诺曾在《新音乐的哲学》一书中仔细分析过无调式音乐的特性。在传统音乐创作中，往往是一种要素居统治地位，其他要素处于从属的地位。例如在浪漫主义音乐（如贝多芬）那里，和声处于主导地位，旋律常常依附于和声构架，而对位就不过是主音音乐作曲技法中的一个装饰。这是音乐结构中的**等级**。而在勋伯格的新音乐创作中，音乐的各种要素第一次彼此融合起来，构成一个不分等级、相互综合、无固定结构的序列。在阿多诺看来，调性音乐的同一

性逻辑和工业文明是同体发生的,而在哲学领域,这种**同一性逻辑**的集大成者是黑格尔!正如勋伯格用无调音乐反对贝多芬一样,阿多诺也要用无调性的哲学反对黑格尔。他的理论之剑直接指向了黑格尔式的总体性逻辑,而这恰恰是西方马克思主义人学批判的一个极有力的逻辑武器。

自从青年卢卡奇、柯尔施等人试图以主体和客体同一的历史辩证法重建世界的总体性,试图用总体性规定来批判资本主义社会本身之后,相当一部分西方马克思主义的人学家(如萨特和列斐伏尔)都用总体性(或总体化)去证伪资本主义生产方式对人的生存状态的原子化、物化肢解。可是,阿多诺却在"总体性"、"主客体辩证法"等人学话语的背后发现了隐性人类主体中心主义的深层本质。他入木三分地指出,虽然卢卡奇提出总体性规定是为了批判资本主义的物化现象,但这样一种总体的元主体性实质上却是资本主义社会总体化暴力的无意识映照,无非是以另一种形式表现了主体对客体的隐性支配和奴役。因为历史的客观总体性正是在资本主义的市场交换中形成的。在市场中,通过交换价值的抽象中介,交换总体认可的只能是纯粹定量的等价物,在这里,一切对象、一切人都被还原为没有质的差别的总体化原子而吞没。因此,总体性是一种暴力过程,而卢卡奇式的人本主义也总是很自然地显现为"由占主导地位的**主体奴役**和统一**客体**"的**总体论**。阿多诺认为,用一种据说是自律性的元主体取代他律性(受他者支配)的主体,并不能够使人类获得自由解放,相反,真正"获得了解放的人类决不会是一个总体"①。因为**总体性原则恰恰是资本主义条件下的支配和奴役关系之写照**!显然,阿多诺发现了总体性规定的深层逻辑悖论:总体性正是资本主义生产关系的结果!不得不说,阿多诺的这一批判是颇具力度的。

这还不算完,阿多诺进而抨击了卢卡奇式人学马克思主义的另一大法宝,即**物化批判**的逻辑。在《历史与阶级意识》中,青年卢卡奇的

---

① 《德国社会学中的实证主义论争·导言》,伦敦,1976年版,第12页。

物化批判理论没有区分两种物化，即生产的**对象化**与物役性的社会关系颠倒（科学的"异化"）。卢卡奇后来自责过多次，表示应该只否定**异化**，而应肯定对象化。可是阿多诺直接针对了卢卡奇后来肯定的对象化（或具体化）。"异化"关系看到的是人对人的奴役关系，但被卢卡奇轻易放过去的对象化就是一种公正的东西吗？阿多诺毅然回答，不！他就此有了一句名言："一切对象化都是遗忘！"①在对象化中，自然界被制造成有利于人类控制和操纵的量上可变的东西，这一本质上的不公正，恰恰是人本主义主体哲学并不关心的。阿多诺的立论十分独特：反对物化（"异化"）的奴役，不等于要从错误的一端走到错误的另一端，让人成为奴役自然的主人。② 他认为，"异化"一类的概念不再出现在马克思的《资本论》中，决不仅仅是出于这部著作的经济学题目的考虑，而且也具有哲学的意义。相反，"早期卢卡奇渴望重新到来的有意义的时代正如他后来证明它只是资产阶级时代一样，也是物化、非人制度的产物"③。阿多诺坚信，否定物化决不应该以"哲学帝国主义"来并吞异己物。

阿多诺看到了人本主义哲学的两个基本观点——总体性原则与物化逻辑都建立在**主客体二元分裂**的模式之上，都是同一性思维的结果。于是他想与这种**假马克思主义的人本主义哲学**划清界限。在他看来，任何一种主体性哲学都是资产阶级意识形态的基本原则，哪怕它把自己装扮得再美好。由此，阿多诺反对任何形式的哲学人本主义。实际上，阿多诺在《否定的辩证法》中完成的最重要的理论贡献，就是证伪了整个西方哲学（包括唯物主义哲学和唯心主义哲学）的思想中轴线——**同一性**的逻辑。我们知道，将感性直观的"多"（现象）归于不变的"一"（本质）是古希腊哲学的入口，西方哲学的本体论追求是全部西方文化的逻辑起点。无论是柏拉图的理念说、中世纪的基督教上帝，还

① 阿多诺：《论本雅明》，法兰克福，1970 年版，第 159 ~ 160 页。
② 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版，第 213 页。
③ 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 189 页。

是德国古典哲学确立的主体(同一)性，都是同一性逻辑的产物。从本质上看，黑格尔的“绝对观念”哲学是同一性思维的顶点。在《否定的辩证法》中，阿多诺将这种以主体性吞噬对象的情形称之为“唯心主义的狂怒”。而当代新人本主义的尼采、叔本华、胡塞尔、海德格尔、萨特等人，无非是以新的花样张开同一个血盆大口，无非是把原来叫绝对观念的东西改称为“权力意志”、“意向性”或“存在”之类。实质还是一个，人类主体的同一性圈套。阿多诺说，这个“主体是神话的后期形式，然而也是神话的最古老形式的相似物”①。

更为深刻的是，阿多诺揭示了同一性哲学的现实社会基础正是**商品经济的交换原则**。“交换原则把人类劳动还原为社会平均劳动时间的抽象的一般概念，因而从根本上类似于同一化原则。商品交换是这一原则的社会模式，没有这一原则就不会有任何交换。正是通过交换，不同一的个性和成果成了可通约的、同一的。这一原则的扩展使整个世界成为同一的，成为总体的。”②而同一性原则的死亡是由两次世界大战特别是纳粹的奥斯威辛集中营宣判的。在这里，同一性变成了种族灭绝的绝对同一性。“没有这一基本原则就不会有奥斯威辛！”③正是它宣判了整个**西方同一性文化**的死亡和失败。

最终，阿多诺主张一种非同一性的“否定的辩证法”。在“否定的辩证法”中，一切以人为中心的功利性意向都被消除了，主体与客体的关系，物质与精神的关系，在客观世界中存在的一切条件和因素都会形成一种自然的**星丛**式的关联。阿多诺以真正的追求自由者自居，他批判强权性的人本主义和主体性，并不代表否定主体和人，更不代表否定人的自由和解放，而是要摆脱对人的一切奴役性的强制！只不过，阿多诺终生都未能祛除文化保守主义因素，摆脱怀旧的“浪漫的反资本主义”倾向，他一直都与现实有所隔膜。对同一性的批判和对非同一性

① 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 184 页。
② 同上书，第 143 页。
③ 同上书，第 363 页。

的渴求，使得他坚持以文学艺术为手段来抗拒现实。在阿多诺看来，由资本的逻辑所构筑的同一性牢笼已经在社会生活的各个方面完成了自我复制，除了乌托邦的美学救赎之外，其他一切都将只是**现实的共谋**。虽然马尔库塞直接以阿多诺的观点撰写了著名的《单向度的人》，把"反对同一性（肯定性），张扬否定性（批判性）"视为晚期资本主义革命战略（所谓"文化大拒绝"）的思想基础，但是阿多诺却认为马尔库塞误解了他的"否定的辩证法"。他明确批评马尔库塞鼓动左派学生起来破坏现实，是可悲的无政府主义。他以为，"使敌意的青年人装扮成穴居人，他们拒绝按文化的骗局进行比赛，而实际上他们只是戴上了他们的祖先父权制尊严的、样式陈旧的徽章"①。1968 年，阿多诺面对那些自以为在反对一切"同一性"强制的革命女学生的赤裸胸膛，他一定会意识到"否定的辩证法"对他的深深反讽。阿多诺 1969 年便郁郁而逝，看来是宿命的结局。

无论如何，不管 1968 年的学生运动是否发生，也不管其成败如何，阿多诺于 1966 年完成的《否定的辩证法》已经标志着自《历史与阶级意识》以来**作为理论的西方马克思主义**就此终结了。这并不是指西方马克思主义的实际影响力，而是指其理论可能性空间的最终实现。《历史与阶级意识》的主导逻辑，是唤醒无产阶级的阶级意识以促进历史发展的革命化。霍克海默 30 年代的批判理论本质上是沿着这一逻辑往下说的，只不过在卢卡奇强调政治意识形态斗争迫切性的地方，他合乎逻辑地指出斗争同样存在于哲学、文化等更加抽象的领域之中。而阿多诺的反同一性逻辑原来只是西方马克思主义的一条副线（或者说亚逻辑）。虽然我们可以在《启蒙辩证法》中清晰地发现阿多诺的亚逻辑，但历史地看，还是霍克海默的批判思路规定了这部文献的基调。可是，资本主义在经济和政治领域的**同一化**进程却不断地侵蚀这一逻辑的现实政治基础。1939 年苏联和法西斯德国"和平协定"的签订，最终使西方马克思主义者看到了自己意图的荒诞性。人学理论根本就是

---

① 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 122 页。

现实的共谋!这迫使西方马克思主义朝着对理性自身的批判方向发展。这恰恰是阿多诺的理论方向。可以说,阿多诺代表着《启蒙辩证法》之后批判理论的发展方向。随着阿多诺对人学逻辑的消解,整个西方马克思主义的逻辑(也包括阿尔都塞的科学逻辑)也就从根本上瓦解了。

第 二 章

方法论前提:总体的辩证法

如果我们把西方马克思主义哲学的发展历程看做一种人学逻辑的发生、展开和衰落的轨迹的话,那么,梳理这种人学话语的方法论前提就要比归纳这些人学话语的表层逻辑本身更为重要。否则我们就很难理解,这些人学话语为什么会一下子如雨后春笋般冒了出来,又为什么会几乎在一夜之间就偃旗息鼓了。

更要紧的是,这些人学话语往往是在马克思主义的名下言说的,如果不辨识它们在方法论上的本质特征,就很容易把这些人学话语简单地等同于青年马克思的人学话语。实际上,西方马克思主义者虽然也非常看重青年马克思的《1844年经济学哲学手稿》,但他们更多的是从**成年马克思**的经济学著作(如《资本论》)来诠释马克思的人学的。不理解这一点,不但会误读了马克思,也误读了卢卡奇和萨特们。

当青年卢卡奇试图重新激活马克思主义哲学的主体向度的时候,他并没有直接从人的主体性开始。事实上,青年卢卡奇在**黑格尔**的主客体同一辩证法的基础上,把马克思主义哲学阐释为历史唯物主义和历史辩证法。在他看来,第二国际对马克思主义哲学的那种自然科学式的实证主义理解,恰恰忽视了马克思主义哲学的实质就是革命的批判的历史辩证法。因此,青年卢卡奇强调历史发展过程中主体与客体辩证作用的机制,他甚至惊世骇俗地说"自然乃是一个历史的范畴",

实际上提出了一种对立于第二国际自然本体论的**历史本体论**。

青年卢卡奇用黑格尔式的总体性历史观念来批判资产阶级社会及其物化意识。从方法论上讲,这种同一性哲学仍然属于唯心主义的历史观,更是隐性的弥赛亚救赎史观(即救世主义)。与他相比,恩斯特·布洛赫的救世主义色彩就要直接得多,他干脆把历史变成了我们期望的乌托邦总体的实现过程。布洛赫和青年卢卡奇一样,都把马克思的历史辩证法变成了纯粹的**哲学**,而无法体认其建立在工业文明背景之上的经济学语境。这样一来,他们的言说必然陷入无望的伦理呐喊。

萨特却以为,这一理论僵局的病灶在于马克思主义乃是总体性的历史话语,缺乏对个人当下生存的深切观照。由此,萨特要用存在主义的生成性人学话语填补所谓"马克思主义的人学空场",他提出了一种基于个人实践的本体论之上的历史辩证法,用动态的**总体化**过程替代静态的**总体性**。与此同时,东欧新马克思主义的代表人物科西克提出了"具体的辩证法",他的"具体总体"范畴与萨特的人学辩证法大致处于同一个理论逻辑平台上。无论如何,青年卢卡奇开创的总体性历史辩证法,已经获得了全新的阐释意蕴。

第一节　主体与客体同一的历史辩证法

要理解青年卢卡奇的历史本体论,更确切地说,理解青年卢卡奇对马克思历史辩证法的阐释,当然就不得不解读那本被奉为"西方马克思主义的圣经"的《历史与阶级意识》。然而,在长期的研讨中,这部著作已经被蒸发浓缩为"总体性"、"物化"、"阶级意识"等若干孤零零的概念,而遗忘了对其总体逻辑构架的深层反思。事实上,西方马克思主义的理论建构始终是在两个方面同时展开的。一是"破"的方面,即批判资本主义制度及其意识形态;二是"立"的方面,即恢复马克思主义的本来面貌,或者干脆说,也免不了在马克思主义的招牌下贩卖他们自

己的私货。《历史与阶级意识》之所以能够得到《圣经》的待遇,正是由于它在上述两方面都具有开山奠基的性质。就"破"的一方面而言,青年卢卡奇批判资产阶级意识形态乃至第二国际的所谓"正统马克思主义"是物化意识,揭穿其自然性的伪面具;就"立"的方面而言,他强调马克思主义哲学的本质是能动的革命的历史辩证法,呼唤无产阶级的革命意识,渴望总体性。因此,《历史与阶级意识》的逻辑展开,就呈现为若干范畴的二元对立:历史—自然,辩证法—实证方法,总体性—物化结构。青年卢卡奇的人学理路恰恰潜藏在这些范畴构架之中,它们曲折地表达着他的主体性诉求。至于青年卢卡奇集中表达其主体性诉求的核心范畴,却不是别的,而是"历史"。青年卢卡奇的(隐性)人学逻辑是从"历史"开始建构的。

一、历史:主体的自我生成性

青年卢卡奇把马克思主义哲学阐释为**历史**辩证法和**历史**唯物主义。这一点当然不是他的原创。在恩格斯在世的时候,就有这种解读模型的存在。梅林、拉布里奥拉、考茨基等人也将马克思主义哲学视为历史唯物主义。问题在于,"历史唯物主义"的"历史"究竟指什么?换言之,马克思的"历史"概念究竟是什么含义?

人们通常把历史唯物主义的"历史"理解为一个领域,和自然界、思维并列的"历史领域"。可是,如果我们带着这样的理解,恰恰无法走进青年卢卡奇言说的"历史"之中去。比方说,《历史与阶级意识》一书的中译者杜章智先生认为,青年卢卡奇的"历史的本质在于它是人类活动的产物。历史是实体,是人类社会实践的客观历史过程;历史又是主体,是人类自己的能动创造。所谓历史,不过是历时态的人类社会实践,其本质是社会的、实践的"。特别是,青年卢卡奇的历史概念在于表明:"马克思以实践唯物主义重建的唯物主义基础不是自然,而是历史。"①这样一来,青年卢卡奇的历史概念似乎只是指人类活动的过

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》译序,商务印书馆 1995 年版,第 6 页。

程和**产物**,它既是客体(实体),又是主体,是客体和主体的**二元混合体**。这种说法可能偏离了青年卢卡奇历史概念的要义,因为它把历史与自然相对,剥夺了"历史"的本体论意味。

其实,根据青年卢卡奇的看法,"历史"一词不是指历史学(历史编纂学)的"历史",而是具有哲学本体的深刻含义。在德语中,有两个词指代"历史"。一个是和英语 history 相近的 Historie(由此派生出的 Historiegraphy 是"历史编纂学"),这个词已经不太用了;另一个词是常用的 Geschichte。这两个词含义的区分,最好参考海德格尔在《存在与时间》一书中的明确区分。现实历史(Historie,陈嘉映先生将它译为"历史学")指的是对实际发生过的历史的记载、反省和研究,由物理时空里的事件序列组成并由史学观念串讲起来的历史;而历史(Geschichte)则专指实际"发生"(geschehen)的事件。在海德格尔那里,此在(Dasein)总在"发生"、"形成"之中,因而此在且唯有此在有"历史性"(Geschichtlichkeit)。历史性就意指这样此在的"发生"的存在建构。所以,Geschichte 这个词具有比一般人心目中的"历史"更原本的含义,"原本的"历史(Geschichte)先于作为历史学研究对象的历史(Historie),张祥龙先生建议将它译作"历事"或"历时"。[①] 青年卢卡奇的"历史"(Geschichte)概念是与辩证法中**具体的生成性**相一致的,如果译为"生成史"会更贴切。有人说,海德格尔受到了青年卢卡奇这种思想的影响。那么,这里不妨以海德格尔的"历史"概念为参照系,互文性地理解青年卢卡奇的"历史"概念。

海德格尔在《存在与时间》中对于"现实历史"(Historie)和"历史"(Geschichte)的区分,它对应着"持续性的物理时间"和"建构性的生存时间"的区别。"持续性的物理时间"就是可用钟表测量的时间,由无数个"现在"(Jetzt)集合而成。对于这种时间,"过去"就是"不再是现在了",而"未来"就是"还没成为现在"。生存时间则是人这种存在者

① 张祥龙:《海德格尔论老子与荷尔德林的思想独特性——对一份新发表文献的分析》。

的“生存”(Existenz)的最根本方式,其中过去与未来从根本上相交而构成当下在场的活时间,因而还不可被测量,而是被人活生生地生成、体验着。在海德格尔那里,这种生存时间性是历史性之所以可能的条件,此在因其生存(存在出来)而具有时间性,所以才有了“历史”——“发生”。所谓“历史性”也就是此在本身的时间性的存在方式。本雅明在《历史哲学论纲》里也区分了同质性的时间和弥赛亚时间,历史唯物主义的“历史是一种结构的主体,其发生地点不是同质的、空洞的时间,而是由当下的存在所填充的时间”,这种时间恰恰是由打破抽象的连续性而获得的。① 同样,在青年卢卡奇那里,所谓“历史”,就是历史性(时间性)的变易生成。

不过,青年卢卡奇的“历史”概念直接来源于黑格尔。在黑格尔辩证法中,理念既是实体(客体),又是主体,历史就是理念自我生成、自我异化并扬弃异化复归自身的过程。因此,历史性就是具有本体意味的生成性。在黑格尔《逻辑学》的开端,在“有”与“无”的辩证转换中,“变”(werden,即“生成”)是第一个重要的逻辑基始规定。可是,在客观唯心主义者黑格尔那里,唯有观念的历史才是真实的历史,个人的存在不过是暂时性的历史生存。拿破仑不过是“马背上的世界精神”,马背是暂时的,绝对观念的精神性生成才是永恒的。在黑格尔眼中,无论是人的历史还是自然界的“历史”,都不是本体论“历史”的承载者。观念,只有观念,才是历史的创造者。

黑格尔辩证法的生成性历史规定并不是从天上掉下来的纯主观玄想的产物,而是他对法国大革命和英国古典政治经济学进行了深刻的哲学反思的结果。黑格尔认识到,唯有**工业和以工业为基础的现代经济过程**才不断创造出**人类自己真正的社会历史存在**,但他却用复杂的唯心主义思辨外壳将这种历史性存在神秘地包裹起来了。经过马克思的重新设定,这种带有本体意味的历史性存在被改造成了历史唯物主

① 本雅明:《历史哲学论纲》,见陈永国、马海良编,陈永国译:《本雅明文选》,中国社会科学出版社 1999 年版,第 412 页。

义的历史规定！《德意志意识形态》论证了人类的历史性存在只能由特定的物质生产活动去建构，因此“历史”不是抽象的持续性时间，而是由人类**当下的、具体的生产力变革**构成的**历史时间**。马克思的“历史”概念和海德格尔在《存在与时间》中言说的通过“当下上手”建构的历史性“发生”处于同一个本体逻辑平面上。写作《德意志意识形态》时的马克思业已从政治经济学研究中深刻地体悟到，**生产性的时间**是比观念的时间、政治的时间、文学的时间更原本的历史时间，它**建构着人类社会物质生活过程的根本**。[①] 就此而言，历史唯物主义的“历史”是一个“本体性”的（不是“本体论”的）规定，而不是一般的历史哲学和历史观所讲的“历史领域”。

可是，青年卢卡奇并没有真正遭遇马克思的历史概念。原因之一在于他并没有看到**直到1932年才公开面世的《德意志意识形态》**。青年卢卡奇始终以黑格尔辩证法为中介来理解马克思的历史辩证法。他一针见血地指出，黑格尔的历史规定就是“实际内容的生成”[②]。历史的真正主题是世界特定的产生和消失。[③] “在历史中，在历史的生成中，在性质上新的东西的不断形成中”，才可能消除存在二元对立因素的虚假独立性，“只有历史的生成才真正消除事物和事物概念的——真实的——独立性及因此造成的僵硬性”。[④] 在此，“主体和客体的统一，思维和存在的统一，事实上，在思想规定的起源和现实生成的历史统一中得到实现，并找到了自己的基础”[⑤]。青年卢卡奇进而认为，马克思“把黑格尔哲学中的历史倾向推到了它的逻辑的顶点：他把无论是社会还是社会化了的人的一切现象都彻底地变成了历史问题，因为他具体地揭示了历史发展的真正基础，并使之全面地开花结果”[⑥]。换

① 参见张一兵:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社1999年版，第六章。
② 卢卡奇著，杜章智等译:《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第221页。
③ 同上书，第224页。
④ 同上书，第222页。
⑤ 同上书，第223页。
⑥ 同上书，第67页。

言之,“如果我们可以把全部现实看作历史(即看作**我们**的历史,因为别的历史是没有的),那么我们实际上使自己提高到这样一种立场,在这种立场上,现实可以被把握为我们的‘行为’”①。青年卢卡奇认定,黑格尔哲学的思辨逻辑错就错在“找错了主体”,黑格尔始终把神秘的“世界精神”当做主体,而没有在现实历史中寻找主体。青年卢卡奇以为,只要像青年马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所做的那样,把无产阶级当做真正的历史主体,黑格尔的错误就改正了。

由此可见,青年卢卡奇的历史概念更多地承袭自黑格尔哲学的生成史概念,他的“历史”不是像《德意志意识形态》说的那样,是由原初的四重关系(生产、再生产、人的生产、人与人的关系和人与自然的关系)建构起来的结果,也不是由主体和客体**两个**实体相互作用的二元混合体,而是主客体之间的辩证运动构成的**一元论生成史**。青年卢卡奇自认为,历史辩证法就是**主体与客体同一的一元论**,而只有在统一的历史辩证法中,“主体和客体、思维和存在、自由和必然等等的对立的扬弃问题才可以被看作是解决了”②。因此,《历史与阶级意识》中的历史是本体论意义上的。在青年卢卡奇看来,马克思的辩证法就是历史辩证法,历史辩证法只能与一个向度发生关系:主体与客体的关系。历史就是主体(无产阶级)自我生成的历史。

二、历史辩证法:挣脱自然性的物化意识

青年卢卡奇在哲学本体层面对历史的确证,既是对马克思革命辩证法的科学性证明,也是**资产阶级哲学本体意义上的“自然性”范畴**的证伪。既然历史是人类向着未来的不断生成,那么它也就是对资本主义现实的“自然性”、“永恒性”的无情批判。

关于自然性,青年卢卡奇有一个著名的判断:“自然是一个社会的范畴。”他的意思是:“在社会发展的一定阶段上什么被看作是自然,这

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆 1995 年版,第 223 页。
② 同上书,第 219 页。

种自然同人的关系是怎样的，而且人对自然的阐明又是以何种形式进行的，因此自然按照形式和内容、范围和对象性应意味着什么，这一切始终都是受社会制约的。"①从这一观点出发，青年卢卡奇分析了三种不同的自然概念：一是康德提出的作为"事件和规律的总和"的自然概念（现代数学科学的自然）；二是资产阶级自然法学家所理解的自然概念，这个概念把资产阶级社会的"合规律性"、"可计算性"、"形式抽象性"等物化特征当做自然的东西；三是由一些艺术哲学家和文学家提出的自然概念，它是作为"真正的人的存在"而出现的，自然就意味着人的本真存在。青年卢卡奇当然倾心于上述第三种自然概念。可是资本主义的经济发展却创造出了属于第二种自然概念的"自然"："经济关系的纯客观性的拜物教外表掩盖住它作为人之间关系的性质，并使它变为一种以其宿命论的规律环绕着人的第二自然。"②"第二自然"原本是黑格尔哲学中的一个深刻隐喻。相对于不存在人类主体的"第一自然"而言，第二自然指的是在社会历史运动中，人的劳动的对象化结果失去了主体性，变成了惰性自然。用我们熟悉的语言说，社会历史表现为"不以人的意志为转移的自然规律"。这是黑格尔对亚当·斯密说的"看不见的手"的哲学指认，也是马克思发现的资本主义经济王国的"似自然性"。在人类社会历史发展的特定阶段，也就是在作为一个**独特的历史过程**的资本主义生产方式中，人类活动的产物（第二自然）表现出类似自然界（第一自然）的特征，经济规律像自然规律一样成为盲目的规则，在这样的自然面前，人只能被动地直观反映，而没有任何主观能动性可言，即无法摆脱经济规律对人类社会生活的控制。最终，人拜倒在他们自己创造出来的经济王国面前。在马克思看来，资产阶级自然性意识形态的本质在于，资产阶级将人类社会发展的**历史性生存**视为非历史的自然（天然）状态。

尽管青年卢卡奇本人并没有挑明马克思对资本主义社会的"似自

---

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 318 ~ 319 页。

② 同上书，第 326 页。

然性”批判，但他却极为深刻地用“第二自然”标注出资产阶级意识形态产生的根源。青年卢卡奇说：“资本主义社会的人面对着的是由他自己（作为阶级）‘创造’的现实，即和他根本对立的‘自然’，他听凭它的‘规律’的摆布，他的活动只能是为了自己［自私自利的］利益而利用个别规律的必然进程。”①这正是资产阶级需要的不变“规律”。资产阶级意识形态不能认识到，“这些‘永恒的自然规律’仅仅适用于发展的某个一定的时代”②。换言之，正是“第二自然”这种特定的历史客观因素（“这种客观性只是人类社会在其发展的特定阶段的自我客观化；这种规律性只有在造成这一规律性并重又受这一规律性制约的那个历史环境内才有效”③）使资产阶级将资本主义社会历史生成的特殊经济现象和规律误认为永恒的自然规律，将“人们之间的社会关系也往回变为一种‘自然’”④。这个“回变”表明，已经成为历史性存在的社会关系被资产阶级意识形态再次指认为自然性存在。历史性彻底地丧失了，这是资产阶级社会的物化世界中的物化意识。

青年卢卡奇揭示出作为资产阶级意识形态的物化意识的本质。在**自然性**意识形态的物化意识中，“历史的对象表现为不变的、永恒的自然规律的对象。历史被按照**形式主义**僵化了，这种形式主义不按照社会历史结构的真正本质把它们理解为**人与人之间**的关系”。因此，“资产阶级思想必须把一切有意义、有目标的东西从历史过程中排除出去；人们不得不停留在历史时期的及其社会的和人的载体的纯粹‘个别性’上”。他们“完全摒弃历史过程，并把现在的组织形式看作永恒的自然规律”。于是“人们被推离历史理解的真正起源，并用一条不可逾越的鸿沟被隔绝起来”⑤。这种自然意识形态的根本就是“为事物的现在秩序作辩护”，使之永恒。因此，青年卢卡奇对这种由物化结构（“第

---

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 210 页。
② 同上书，第 331 页。
③ 同上书，第 103 页。
④ 同上书，第 319 页。
⑤ 同上书，第 101 页。

二自然”)导致的自然性物化意识展开了毫不留情的批判。他试图证明,马克思的历史辩证法是一种**历史的**科学批判理论。“这首先摒弃社会结构的僵化性、自然性和非生成性,它揭示了社会结构是历史地形成了的,因此在任何一方面都是要服从历史的变化的,因此也必定要历史地走向灭亡的。”①青年卢卡奇认为,无产阶级作为历史的“主体—客体”,其历史使命就是要挣脱资产阶级的物化意识形态,认识到历史的总体性,进而消除“第二自然”对人的支配和奴役,恢复完整的、本真的、总体的人的存在。

三、总体性:人的自由解放之路

青年卢卡奇在《历史和阶级意识》中提出的“总体性”概念,是得到研究者最多关注和青睐的概念。就连卢卡奇本人在《历史与阶级意识》1967 年的新版序言中仍然坚持认为:“《历史与阶级意识》的重大成就之一,在于使那曾被社会民主党机会主义的‘科学性’打入冷宫的总体范畴,重新恢复了它在马克思全部著作中一向占有的方法论的核心地位。”②由此可见,总体性范畴在青年卢卡奇的理论逻辑中占据了一个多么重要的地位。

但是,如何理解青年卢卡奇的总体性?这里的关键乃是跳出就“总体性”谈论“总体性”的思路,而在上述历史辩证法的框架中重新审视“总体性”的逻辑定位。所谓“总体”,其实就是主体与客体统一的“历史”总体。青年卢卡奇反对主客体分裂的二元论,并以此反对资本主义市场经济的**自发**总体(市场经济王国的物化结构),强调无产阶级作为历史的**自觉**主体的总体性。这样来看,与其说青年卢卡奇的总体性观念来自马克思,不如说接近了黑格尔的“绝对”。一旦把总体性等同于绝对,那么任何社会历史现象都只有与总体相联系才有意义,这样便可指认资本主义社会也不过是历史性和暂时性的东西。

---

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆 1995 年版,第 100 页。
② 同上书,第 15 页。

理解青年卢卡奇的总体性概念的钥匙，是他1921年写在《作为马克思主义者的罗莎·卢森堡》一文开始部分的一段警言："不是经济动机在历史解释中的首要地位(Vorherrschaft)，而是总体的观点，使马克思主义同资产阶级科学有决定性的区别。总体范畴，整体对各个部分的全面的、决定性的统治地位，是马克思取自黑格尔并独创性地改造成为一门全新科学的基础的方法的本质。"①这句话实际上包含着两个向度、三个方面。第一个向度，即"本真马克思"的向度，青年卢卡奇明确指认了总体性范畴在全部马克思主义哲学中的优先地位；第二个向度是新的批判性逻辑尺度，其中又分两个方面，一是批判资产阶级科学的实证主义及其背后的拜物教意识形态，二是批判当时的资本主义现实。

就第一个向度而言，青年卢卡奇断定，**总体性观点**是马克思主义辩证法的**核心**。他说："马克思的辩证方法，旨在把社会作为总体来认识……对马克思主义来说，归根到底就没有什么独立的法学、政治经济学、历史科学等等，而只有一门唯一的、统一的——历史的和辩证的——关于社会(作为总体)发展的科学。"②又说："辩证方法不管讨论什么问题，始终是围绕同一个问题转，即认识历史过程的总体。"③一句话，马克思主义辩证法的**主题**是认识社会的总体和(更重要的)历史的总体。

青年卢卡奇为什么要提出**认识总体性**的问题，甚至赋予它某种至尊无上性呢？这就涉及总体性范畴的第二个向度，即批判的维度。从认识论观点看，**总体性原则**对立于**资产阶级的拜物教意识形态**。青年卢卡奇认为"资产阶级科学——自觉或不自觉地、天真地或理想化地——总是从个人的观点来考察社会现象"(如马克思所批评的经济学中的"鲁滨逊")，"而从个人的观点里不会产生出总体，最多能产生某一局部领域的一些方面，而且大多只能产生一些零碎不全的东西：一

---

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第76页。

② 同上书，第76~77页。

③ 同上书，第85页。

些无关联系的‘事实’或抽象的局部规律”。[①] 因此，一旦放弃总体性观点，就“不可能把历史理解为一个统一的过程”，“历史就会变得无法了解”。资产阶级科学的意识形态“只用抽象的、与具体的总体无关的规律来解释事实……正如马克思所说：‘粗率和无知之处正在于把有机联系着的东西看成是彼此偶然发生关系的、纯粹反思联系中的东西。’这种反思联系的粗率和无知，首先在于它模糊了资本主义社会的历史的、暂时的性质”[②]。可以说，“认识总体性”就是认识资本主义的**历史暂时性**和**历史局限性**！

更重要的是，青年卢卡奇的总体性规定不仅仅是一个认识论范畴（能否正确认识历史），而是一个实践的问题。“认识总体性”，意味着不仅认识现存的**事实**，更要认识历史的**趋势**。尽管“具体的总体是现实的范畴。但是这一看法的正确性，只有在我们集中注意于我们方法的真正的物质基础，即资本主义社会及其生产力和生产关系的内在对抗性时，才完全清楚地表现出来……理论作为对总体的认识，为克服这些矛盾、为扬弃它们指明道路，那是通过揭示社会发展过程的真正趋势”[③]。什么趋势？资本主义灭亡，无产阶级革命胜利的趋势。因此“人们不仅在政治上必须决定对资本主义是采取赞成的态度还是采取反对的态度，在理论上也必须做出决定：是从马克思主义把社会的整个发展作为总体来考察，然后从理论和实践上把握帝国主义这种现象；还是采用只限于个别科学方面研究个别因素的方法，来回避与这一现象的相遇”[④]。可见，青年卢卡奇的理论意图在于引出对资本主义现实的**批判张力**。

要理解这个问题，还是不得不先从黑格尔和古典政治经济学说起。这里存在着两种总体性的概念：一是资本主义社会中自发的、碎片性的**恶总体**，即古典政治经济学中的整体性规定；二是黑格尔的绝对观念总

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 77～78 页。
② 同上书，第 58 页。
③ 同上书，第 58 页。
④ 同上书，第 80 页。

体，即扬弃这种恶的市场经济总体的**善总体**，从这种总体性规定之中引出了**批判**现存的**逻辑张力**。

先看古典政治经济学语境中的恶总体。在自然经济中，农业生产是一个客观整体，隶属于自然的个人（劳动）存在也是一个"整体"，整个社会也是由血缘关系联结起来的自然共同体（总体）。而在商品经济中，劳动分工一方面导致劳动生产率提高，另一方面也是劳动本身片面化的开始。分工使过去以整体面目出现的劳动活动变成了社会化劳动中的"一点"。对此，席勒在著名的《美育书简》的第六封信中入木三分地批判说，希腊的"理性从不肢解任何东西"，而近代人"分成了碎片"。因为在分工中"人们的活动局限在某一个领域，这样人们就等于把自己交给了一个支配者，它往往把人们的其余素质都压下去了"。[①] 后来尼采也愤世嫉俗地描述道："我漫步在人中间，如同漫步在人的碎片和断肢中间！……我的目光从今天望到过去，发现比比皆是：碎片、断肢和可怕的偶然——可是没有人！"——这是一个很深的隐喻，现代工业文明带来的劳动分工，把流水线旁边的工人变成了只有一双手！总之，相对于希腊人的**总体性**生活，现代人的"享受和劳动、手段和目的、努力和报酬都彼此脱节了。人永远被束缚在整体的一个孤零零的小碎片上。人自己也只好把自己造成小碎片"[②]。在资本主义经济过程中，人的直接总体（自然共同体）消失了，取而代之的，是原子化的片面劳动通过交换中介构成的整体，即物化了的人与人的关系，一种原子式的、**碎片化**的总体。亚当·斯密将市民社会的这种自发总体规定为"看不见的手"。每个人为个人利益而劳作，客观上却增进了全社会的福利，个人似乎被一只"看不见的手"控制着。

熟知古典政治经济学的黑格尔当然也认识到市民社会中这种由**个人的局部活动**自发形成却不以个人意志为转移的**总体社会关系**。黑格尔将这种社会总体性看成绝对观念在社会历史进程中的特定阶段上的

---

① 席勒著，徐恒醇译：《美育书简》，中国文联出版公司 1984 年版，第 50 页。

② 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 51 页。

表现形式。这样看来，他似乎也和古典经济学家们一样首肯市民社会的自发总体性。然而，黑格尔恰恰在一个更深的层次上拒绝这种物化的恶总体。在黑格尔哲学中，绝对观念才是作为世界真实存在的总体。这个绝对总体不仅仅是观念发展的所有环节之和，更是使各个部分成为总体（走向绝对）的主体性力量，总体驱策着每一个环节（部分）扬弃观念的对象化和异化以回归主体（绝对）。绝对总体实际上是黑格尔面对原子化的市民社会和自发的市场经济总体时所设定的一个批判性逻辑规定[①]。市民社会不过是一种外在经济物化中自发形成的**恶总体**，黑格尔要求进一步迈向**主体性自觉总体**，在他那里就是绝对观念总体。

有必要指出，黑格尔对恶总体的超越范式，不同于资产阶级启蒙思想以来的人本主义逻辑。也就是说，黑格尔没有从"应该"与"是"的矛盾中引出其批判现实的逻辑张力。在人本主义逻辑中，"应该"是人类生活理想化的本真存在状态，"是"则代表现实生活与人的世俗存在。相对于人的理想状态来说，这种"是"乃是"坏的是"。基督教指认现世的物欲与罪恶，使人出世而达及彼岸的上帝之城。启蒙思想家则让人看到宗教对人的自然权利的强制和否定，要求在人间建立天堂——资本主义。青年马克思的劳动异化理论也同样提出劳动才是人应有的本质，现实的私有制导致人的本质的异化，共产主义是人的本质的复归。在历史唯物主义确立之后，从现实出发的逻辑必然要否定任何抽象的**价值悬设**，人本主义的方法论丧失了合法性。那么，哪里才能生发出批判资本主义现实的张力来呢？马克思毅然离开理想化的"应该"，回到现实的"是"。从一定的具体现实出发，必然能发现所有人类社会具体存在的**历史性**和**暂时性**，进而达到对客观现实的**科学批判**认识。马克思要改变世界，改变"坏的是"，但这种改变再也不是从哲学或伦理的

---

① 张一兵：《思辨天国与现实大地的隐秘谱系：黑格尔哲学与古典经济学关系之解蔽》，载《上海社会科学院学术季刊》1999 年第 1 期；另见《张一兵自选集》，广西师范大学出版社 1999 年版。

“应该”中引出，而是从现实的“是”中引出科学的“应该”。人本主义的“应该”与“是”的矛盾统一于历史的**现实进步的可能性**。因此，历史唯物主义与历史辩证法是从**实证的现实科学研究**中引发出批判现实的张力的！**历史辩证法**批判一切试图将一定的历史结构（生产方式）永恒化的做法。

青年卢卡奇不仅看到了黑格尔率先用哲学的总体性纠正了古典政治经济学的非总体性失误，也抓住了马克思历史辩证法同资产阶级意识形态分歧的要害。可是，他的思想认识远远无法达及马克思的科学批判尺度。他其实无法**科学地**面对资本主义工业文明创造出来的客观的社会总体（尽管可以从伦理角度批判它是**恶的**总体），而只能够**从观念上来界说它**。因此，青年卢卡奇的总体性是**以主体一客体的辩证法为基础的**。在他的总体性逻辑中，现实的总体性“应该”是历史运动中主体与客体的直接统一。但资本主义是物化的世界，从而使原来应该是主体的无产阶级异化为经济过程的实体，无产阶级这一历史的主体倒成了客体。但是青年卢卡奇坚持认为主体和客体的对立是历史的、暂时的，只要无产阶级理解了历史的现实总体性，自觉成为整个社会意识的代表，就可以重新成为持有社会整体的主体，使主体和客体重新统一起来，以最终解放全人类。历史总体性的实现就是主体性和历史的真正统一。

青年卢卡奇的历史总体性规定主要不是来自马克思，而更多的是从黑格尔的哲学逻辑中汲取养分。他强调主体性的自觉总体性，这是一种**逻辑**总体。对于这个黑格尔式的**绝对**总体来说，一切社会现象都不过是总体的片段罢了。青年卢卡奇把黑格尔的主体“绝对观念”偷梁换柱，变成了“历史和阶级意识”，自以为这样就走出了唯心主义，进入历史唯物主义了。殊不知，马克思历史辩证法的总体性概念，建基在工业文明的生产力客观发展之上。马克思指出，在一种生产关系所能容纳的生产力完全发挥出来之前，它是不会消亡的。这是历史辩证法的客体向度。青年卢卡奇不进入具体的历史情境，尤其是一定的生产关系情境，而是仅仅抽象地把握历史，他关于历史总体性的观点仍然是

唯心主义的，仍属于一种**人本主义的同一性哲学**，更是**隐性的弥赛亚救赎史观**（即救世主义）。

青年卢卡奇对马克思科学批判理论的误读，可能和他早年的经历有关。前面说过，从席勒到尼采，“碎片化”或“碎片性”的思想就一直是批判资本主义的重要尺度。在卢卡奇早年师从的齐美尔那里，碎片化本身是现代性的一个特征。所以齐美尔开始把玩现代文明的碎片。从“桥”和“门”这些小东西中，从“时尚”、“卖淫”等生活碎片中，齐美尔深刻地揭示了隐藏在碎片背后的社会本质。齐美尔发现，现代社会的总体性就是“文化悲剧”——主观文化和客观文化的对立。主观文化是灵魂发展的程度，客观文化是用来引导灵魂完善的物。主观文化应该是目标，客观文化是手段，文化则是两者的统一。但是，现代社会的客观文化压倒了主观文化。结果现代人不再是优雅的有教养的人，而是丧失能力、遭受异化的人。简言之，**资本主义社会的碎片性破坏了总体性**。齐美尔认为，马克思的“商品拜物教”不过是“文化内容的一般命运的一个特例而已”①。难怪青年卢卡奇会说“科学想了解的一定的经济总体的生产和再生产，必定变成一定的社会总体的生产和再生产过程”。他把齐美尔揭示的碎片性现象和呼唤的“总体性”主题拿过来，加上了马克思着重强调了阶级结构和阶级斗争的层面，到达总体性的途径不再是齐美尔那里的“个体性”，而是无产阶级革命。这是对齐美尔的“接着说”。

另外，恩斯特·布洛赫对青年卢卡奇的影响也不可忽视。两人同年出生，都师从过齐美尔。在1911年到1914年，布洛赫和卢卡奇曾经有过一段“蜜月期”。当时，布洛赫住在加尔米西，卢卡奇住在海德堡，但是为了学术交流，布洛赫频繁地来往于两地之间。布洛赫后来回忆说，在《历史和阶级意识》和《乌托邦精神》中，有些地方很难分辨哪个观点是布洛赫提出的，哪个观点是卢卡奇提出的——因为是他们共同

---

① 成伯清：《格奥尔格·齐美尔：现代性的诊断》，杭州大学出版社1999年版，第105页。

讨论的结果。在《历史与阶级意识》中，卢卡奇也几次提到布洛赫。比如，他说"历史是过去和将来之间的中介"这个观点可参见恩斯特·布洛赫的"经历的瞬间的黑暗"学说和"尚未意识的知识"的理论。① 布洛赫认为，从"生活瞬间的黑暗"之中，引出了上帝存在的问题，人期待着救世主的出现，他主张历史是一个朝向"主体和客体统一"的乌托邦的过程。这种弥赛亚思想对于青年卢卡奇的影响是显而易见的。

相比之下，布洛赫更忠实于齐美尔的碎片性思想。

第二节　失望而不绝望的历史辩证法

青年卢卡奇没有明确区分他的总体性概念的**双重限定**：一是共时态中相对于部分而言的**结构**总体，它使孤立的事实呈现出片面性；二是历时态中相对于特殊的历史性存在而言的**过程**总体，它使社会生活的具体社会存在形式呈现出暂时性和有限性。结果，他用后者（"善"的**历史**总体）来反对前者（"恶"的资本主义**社会经济**总体）。在布洛赫那里，问题的提法变得不一样了。真正的总体依然是人与世界的同一，但它不过是人类期盼已久的**乌托邦**总体。作为我们所希望的"绝对"，它并非"必然"，而只是"可能"：可能实现，也可能不实现。

一、尚未生成的乌托邦总体：绝对的可能位置

布洛赫和青年卢卡奇一样渴望总体性，但相比之下，布洛赫更看重碎片（Fragment，或译为"片段"、"断片"）的力量。在布洛赫眼中，资本主义社会的碎片性破坏了"主体与客体的同一"的总体性，因此他把这个恶总体判定为（善）总体的碎片。在 20 世纪 30 年代的表现主义—现实主义论争中，布洛赫批评卢卡奇说："也许，卢卡奇的现实，那种有无限中介的总体联系的现实根本就不是那么客观的；也许，卢卡奇的这

---

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 298 页，注 2。

一概念仍残留有古典体系的特征;也许,真正的总体也是有断裂(Unterbrechung)的。由于卢卡奇拘泥于这一客观主义的、封闭的现实概念,他把表现主义的一切艺术尝试都看做是对世界观(哪怕这种世界观本身是资本主义的)的破坏。因而,对于那些表达了真实的表面断裂关系并试图在裂缝中寻觅新事物的艺术,卢卡奇一律视为主体的断裂。结果,他把消解的试验混同于颓废的国家。"①

两人的哲学分歧体现在"现实"概念和"总体性"概念上:资本主义的现实是否构成了一个总体?黑格尔、马克思和青年卢卡奇的回答都是肯定的,布洛赫的回答也是肯定的。但这个总体是否就等于《历史和阶级意识》呼唤的"总体性"?在青年卢卡奇那里是含混的。资本主义经济构成的恶总体(今天的全球化),是不是就可以直接和马克思说的"世界历史"画等号?就此而言,布洛赫的警句"**真实的是总体,但总体是不真的**",够我们再三玩味。通过对"善"、"恶"两种总体性或者说**现实**总体与**过程**总体的区别,这两句看似费解的话语并不难解。阿多诺在《否定的辩证法》中一再强调"总体的不真性"。布洛赫也强调要以"碎片性"对抗"总体性"。值得注意的是,布洛赫的"碎片性"概念与席勒、尼采、齐美尔批评的"碎片性"截然相反。如果说,席勒、尼采、齐美尔批评的"碎片性"是资本主义社会中人的异化状态的写照,是"恶的"碎片性,那么布洛赫强调的"碎片性"则是一种批判的维度,是"善的"碎片性。

在布洛赫的代表作《希望原理》的第 17 章《与乌托邦想象有联系的世界:现实可能性,前线、新异、终极、地平诸范畴》当中,布洛赫专门谈到了艺术作品的碎片性问题:"人不是固体,世界的道路仍未决定,仍未封闭,所有美学信息的深度也是这样子的:**这一乌托邦因素是美学内在性的悖论,是它最根本的内在悖论**。虽然无需成为碎片的潜在力

① 布洛赫:《我们时代的遗产》,政体出版社 1991 年版,第 159 页。另见布洛赫:《关于表现主义的讨论》,载《西方马克思主义美学文选》,漓江出版社 1988 年版,第 224～227 页。

量，美学想象也能比人的其他统觉更充分地感知世界，但那样的话它将无关紧要。因为世界本身正是一团混乱，也处于未完成状态和走出那团混乱的实验过程中。这一过程扔掉的形状、密码、丰富的寓言和象征**本身依然是碎片，真实的碎片；通过这些碎片，过程之流打开了碎片的形式，并辩证地推进了碎片的形式。**碎片对象征是有用的，尽管象征不指涉过程，而指涉过程的唯一必需物；但恰恰由于该指涉，由于它只是指涉而不是抵达，象征也包含了碎片。真实的象征本身只是一个，因为它并非本来清楚、仅仅向观察者隐藏，而是本来就尚未显明。这构成了从艺术角度看到的碎片的意义，但这意义又不局限在艺术角度；碎片居于实事之中，它不完美的、流动的存在仍属于世界的实事。客观规定的具体乌托邦，以客观规定的具体碎片为前提，并包含了那些碎片，即使最终它肯定可以更改。所以，每一艺术的、特别是宗教的前表象，都只有在这个基础上才是具体的，前表象是根据世界中的碎片呈现出来的层级和材料而成为前表象的。"①事实上，布洛赫感兴趣的并不是艺术本身。对布洛赫来说，艺术和审美领域之所以具有特殊的意义，只是因为艺术作品的未完成性、非封闭性即碎片性，表明了所谓"现实"不过是总体(唯一必需物、真实的象征本身)的碎片而已，而现实的碎片性就表明了世界的碎片性，即世界和人的未完成性、非封闭性及开放性。换言之，作为"碎片"的现实指向了总体性的乌托邦**终极**，其社会政治含义就是自由王国，人的解放，布洛赫也用青年马克思《1844 年经济学哲学手稿》中的"自然的人化、人的自然化"来描述它。

布洛赫认为，终极这个范畴在思想史上被一再思考过，终极事物的观念也一直是宗教的主题。布洛赫又说，黑格尔是这种基督教—形而上学三段式(天国—大地—复归天国)的顶峰。黑格尔把现实的大地视为绝对观念的异化，最终观念将扬弃这种异化而实现自身，达到"绝对精神"，即理念的自为存在(其终极)。布洛赫坚决反对黑格尔的总体性。他认为，黑格尔的总体不过是一个已经完成了的"世界过程"的

① 布洛赫：《希望原理》(德文版)，第 252 ~ 255 页。

循环论，是一种完全没有“新事物”（novum）的总体循环。在黑格尔的所谓“终极”中，观念的自在存在（始基）获得了“中介了的直接性”，而不是其开端中的“未中介的直接性”。因此，在黑格尔那里，终极仍然是对始基的复制和实现。当黑格尔的绝对理念实现了自身的时候，历史也就终结了。所以，黑格尔的“终极”是“伪终极”，因为“理念从终点又回到了起点，无需新事物之力”。布洛赫愤怒地说，“这实际上是反对现实可能性的监狱设施……它企图把哪怕是最进步的历史产物也视为再回忆或恢复”，而“在哲学上，只有反对黑格尔，拒绝黑格尔、哈特曼乃至尼采都倾向的轮回原则，反对循环论，才是适当的”。①

布洛赫对黑格尔总体性的驳斥，一样适用于青年卢卡奇的总体性。青年卢卡奇的“历史”概念恰恰是他的始基，也是他的终极。因此，在青年卢卡奇那里，现实的历史过程不过是复归失去的天国的过程，总体性仍是一种已经事先规定好的东西，是**现已生成**。针对黑格尔和青年卢卡奇的总体性，布洛赫提出，终极只能存在于**尚未存在**的本体论之中：“新事物和终极都仅仅位于历史过程的前线上，唯一的对手就是中介了的现实可能性”②，而“现实可能性不寄居在现成的既有存在本体论上，而是居于尚未存在的东西的本体论上”③。布洛赫认为，作为乌托邦的总体，**绝对**总体尚未存在，它不过是**尚未生成**，只可能是一种现实的可能性，而不是黑格尔或者青年卢卡奇设定的**现成性**的东西。

布洛赫的“尚未生成总体性”同样引入了本雅明—海德格尔式的历史时间模式，这种时间模式直接来自犹太教的弥赛亚主义。本雅明在《历史哲学论纲》的第二条中写道：“我们的幸福想象不可救药地和救赎的意象紧密联系在一起。我们对过去的视点也同样不可救药地与对历史的关切紧密联系。过去携带着指向救赎的时间索引。过去的每一代人和现在这代人之间都有一个秘密约定。我们的到来已经在世上

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第234页。
② 同上书，第235页。
③ 同上书，第274页。

被期待过了。和我们之前的每一代人一样,我们都被赋予了一种微弱的弥赛亚力量,这是过去要求我们具备的力量。这个要求不能廉价地打发掉。历史唯物主义者明白这一点。"[①]在第十二条中,本雅明更明确地说:"不是单个的人或者一些人,而是斗争着的被压迫阶级本身才是历史知识的保管者。在马克思那儿,该阶级是最后一个被奴役的阶级,是以世世代代被压迫者的名义完成解放任务的复仇者。这一信念,只是在斯巴达团那里有短暂的复兴,但随即遭到社会民主党的一直反对。"[②]布洛赫同样致力于从历史上反抗异化、剥削和压迫的斗争(比如闵采尔的农民革命)中寻找指向社会主义的"乌托邦剩余物"。在布洛赫眼中,过去既包含着要救赎的苦难,也包含着人类未实现的希望。潜藏在过去中的这些未实现的潜在可能,就预示着现在向未来的运动趋向。因此他说,"尚未存在本体论甚至在过去发现了未来"。这是一种"过去—现在—未来"三者交织的"三维的时间性":期盼意识同时感知过去未能实现的解放的可能、现在所蕴涵的趋向和潜能、在未来可实现的希望。

布洛赫强调,现实本身处于**过程**之中,"只要现实还不是被完全决定了的,只要它在新的发展空间里面还具有未闭合的可能性,就不能用实际的现实来绝对地反对乌托邦"[③]。因此,不能根据**现已生成**的外部世界的"僵硬事实"来判定一种乌托邦想象是不是抽象的乌托邦。19世纪后半叶的实证主义坚持一种与过程无关的事实概念,这是狭窄而硬化的现实概念;而浪漫主义抽象地反对"现实"的世界,其实和它所反对的实证主义持有相同的"现实"概念。浪漫主义坚持自己的理想世界和现实世界的抽象对立,同样看不到现实中就存在着的**现实可能性**。唯一真正的现实,在布洛赫看来只能是"过程现实"(Prozesswirklichkeit)。乌托邦之所以不是单纯的幻想,是因为它有着与**过程现实**相

---

① 本雅明著,陈永国、马海良编,陈永国译:《本雅明文选》,中国社会科学出版社1999年版,第403~404页。

② 同上书,第410页。

③ 布洛赫:《希望原理》(德文版),第226页。

符的元素。布洛赫其实提出了两种现实概念。“过程现实”概念和实证主义、浪漫主义的现实概念之间的二元对立,意在说明关注**趋势**的科学社会主义和只关注**事实**的经验论社会主义之间的对立,后者就是第二国际和德国社会民主党的修正主义路线。在布洛赫看来,这条路线的错误就在于让实证主义僵硬的“现实”概念渗透进了马克思主义,结果“把现实公式化、简单化”了。按照布洛赫的看法,人们的**企盼**因素是“现实本身的一个组成部分”①,而马克思主义就是争取**现实可能性**得以实现的一种学说。“黏着于事实的马克思主义”却无视现实中存在的种种企盼和可能性,而迷信“社会主义正在实现中”,迷信“社会主义必然代替资本主义”,由此取消了社会主义革命。布洛赫正确地指出:把历史看成是一系列按部就班的固定物乃至闭合的“总体”,这不是马克思主义!布洛赫的矛头也直指青年卢卡奇。青年卢卡奇的浪漫主义和他所反对的第二国际的实证主义一样,坚持的是同样僵硬的“现实”概念,而不是过程现实概念。换句话说,青年卢卡奇不是像马克思那样,从资本主义**现实**本身蕴藏着的**可能性**出发引出批判现实的张力,而是从他先验设定的**历史总体性**引出这种张力,本质上是和第二国际一样的历史决定论!

布洛赫否认马克思主义是一种历史决定论。不过,布洛赫也不主张“非决定论”,而是主张“部分决定论”。布洛赫指出,实证主义地黏着于事实和浪漫主义越过事实,两者皆错。但是,越过事实,至少还是在行动。布洛赫认为,再抽象的乌托邦也比去乌托邦、反对乌托邦好得多。因为抽象的乌托邦可以经过具体校正:“具体的想象不是表现孤立的现实或者肤浅的背景,而是表现时代的总体以及居于过程中的乌托邦总体的关系。”②布洛赫说:“和现实在一起的是这一总体:它不是表达过程的各个部分的孤立整体,而是表达依然悬在过程上的绝对的整体,因此它仍然是趋向的和潜在的。”也就是说,真正的现实包含了

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第227页。

② 同上书,第256~257页。

企盼因素,它和企盼的对象(总体)在一起,和实现总体的现实可能性在一起。

布洛赫进一步强调,既然现实可能性是现实的一部分,那么任何现实都具有自己的地平线(Horizont,或译为"视域"、"边缘域"):"真正的总体,在自己的时代就把握了所有时代要素的整体的这个方面,本身也是一个要素,它恰恰显现于现实的地平线上(即广泛中介了的伟大作品中),而不是在已经完全形成的现实之中。"①布洛赫说,"缺乏现实可能性的现实是不完整的,没有未来的现实不值一瞥",他把这叫做"最高的现实主义"。②

布洛赫在这里讲到的,是历史唯物主义的一个基本观点:一切社会存在都是历史性存在。马克思在《资本论》第2版跋中有一段名言:"辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。"③简言之,马克思主义的历史辩证法不崇拜事实,历史辩证法总是批判**既成事实**的!用布洛赫的话说,人类**历史是一个地平线不断上升的过程**。把马克思主义的历史辩证法表达得这般明确,这是布洛赫的一大理论贡献。

二、沉重的上升过程与战斗的乐观主义

既然乌托邦总体是人们自古以来就有的企盼和梦想,那它为什么还那么难以实现呢?布洛赫认为,这是由于希望内在地包含着失望,在希望的每一次实现中都有所欠缺,都不是完满的实现,所以乌托邦的彻底实现是罕见的,也许永远不会得到。换言之,"理想"和"现实"之间有着永恒的距离。布洛赫提出,取消这个距离的盲目乐观主义和因为

---

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第257页。

② 同上书,第258页。

③ 《马克思恩格斯选集》,第2卷,人民出版社1995年版,第112页。

这个距离而放弃理想的悲观主义,是同样错误的,而唯一正确的态度是“战斗的乐观主义”,或者说革命的乐观主义。“本质的世界总体还在沉重的上升过程中,永远不会作为结果出现。如果取消了距离,那么臭名昭著的抽象乐观主义就出现了;如果把距离理解为带有许多危险成分的、中介了的可完美性,那么就出现了这一丑闻的对立面:战斗的乐观主义。”①布洛赫不是像一般的西方马克思主义者那样,停留在对第二国际的机会主义路线(所谓“和平长入社会主义”)的批判上,而是试图从哲学上对这种机会主义路线的根源进行阐释。因为只有这样,才能在哲学上克服这种机会主义。布洛赫认为,马克思主义哲学的根本精神就在于“战斗的乐观主义”。作为一种希望,即使社会主义会让人失望,也不应因此放弃它。

战斗的乐观主义来自乌托邦的实现的难题。布洛赫指出,人渴望着满足自己的愿望,但是“愿望的彻底满足是罕见的,也许永远不会得到”,至少看上去“事情在梦想中往往要比在实现的时候更好一些”。②布洛赫用浪漫主义对婚姻的憎恨来说明这个问题。法国浪漫主义作曲家维克多·柏辽兹爱上了一位在莎翁剧中扮演少女和贵妇人的英国女演员。“这位朱丽叶、奥菲莉亚、苔斯特梦娜把所有的门都堵死了,从而对柏辽兹放射出具有最大破坏力的光芒。”然而,许多年之后,已经成名的作曲家赢得了她的爱情,随着他的偶像成为他的妻子,原先强烈的爱情也因其实现而瓦解了(带来的只不过是“碎汤碟”)。夫人并不匹配于当初她在舞台上铸成的梦的形象:希望极为夸张地失望了。而基督教神学家克尔凯郭尔干脆毁掉了和未婚妻雷吉娜·奥尔森的婚约,宁愿只要她的形象(而不是她本人)相伴。布洛赫指出,此事的核心实际上是所谓的“幸福在你不在的地方”:既然“无条件的现在”难得无法实现,那就不要实现好了。克尔凯郭尔把自己局限于绝对。布洛

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第277页。

② 同上书,第205页。

赫指认克尔凯郭尔的"绝对"的实质是"失败主义和无能的审慎"①。这种失败主义正对反动的资产阶级的胃口:"自由、平等、博爱"原本是先前革命的资产阶级自己的理想,可既然它们难以实现,那就干脆不要实现好了。同理,德国社会民主党人也把社会主义"理想化"到了极致,同样拒绝实现这个天使社会。布洛赫批判说:"对理想的无限接近,并不真正严肃对待实现。"②可见,布洛赫借爱情和婚姻,谈了社会主义革命为何迟迟不能发生的问题:克尔凯郭尔式的"失败主义"、悲观主义就是他给出的第一个解释。

布洛赫给出的第二个解释是"梦的独立性":梦优于梦的实现,也就是说,真正的实现和梦比起来反倒相形见绌。他举了埃及海伦和特洛伊海伦的例子。这是霍夫曼斯塔尔和里查·斯特劳斯写的一个歌剧,故事说的是赢回了妻子海伦的斯巴达国王梅内劳斯从特洛伊归来,在埃及的一个城堡里遇到了另一个长得一模一样的海伦。她自称他的妻子,而投入特洛伊王子帕里斯怀抱的海伦、为之发动了 10 年战争的海伦,不过是赫拉(婚姻的保护女神)为了愚弄希腊人而制造出来的一个幻象,一个骗局。10 年的战争使得成千上万的大好男儿丧命,使得亚细亚最繁华的城市化为灰土,就是为了这么一个幻象。而与此同时,她,唯一真正的海伦,被赫尔墨斯带过海洋,一直住在皇家城堡里。所以她不是梅内劳斯留在船上的那个美丽而声名狼藉的海伦,不是水性杨花的怪物,不是战争时期的偶像,更不是战利品,而是没有遭遇特洛伊战争的海伦,是纯洁的、幽居的、忠实的、最美丽的女人,她根本不知道帕里斯为何许人也。这个变化太突然,偶像的消失太猛烈,梅内劳斯无法立即相信,实际上是不愿相信。梅内劳斯说:"我宁可相信受的苦,也不相信你!"梅内劳斯转身离去,但信使告诉他,他留在船上的那个被当做海伦的东西化成了一团热气。事情很清楚了:特洛伊的放荡女人只不过是幻象,埃及的贞节女人才是现实。梅内劳斯有一位依然

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第 209 页。

② 同上书,第 215 页。

贞节的妻子真是可喜可贺。但布洛赫指出,“整个事情的要害在于:特洛伊的海伦或梦中的海伦优于埃及海伦,她在梦里住了十年,事实上作为梦的形象实现了这个梦”①。只有特洛伊的海伦,而不是埃及海伦,才带着梦的色彩,才集聚了10年远离家乡、风餐露宿的夜晚中的渴望、辛酸、爱恨情仇以及对胜利的甜美预想。所以,埃及海伦所欠缺的是特洛伊海伦特有的乌托邦魅力。梦的实现反而破坏了梦的完美。正是这一点使得人们不愿意去实现梦想。

布洛赫进一步指出,任何梦想的实现都是“同一性和非同一性的同一”:“这里的同一性,指的是梦想的意向内容和实现的内容的完全等同;这里的非同一性,应理解为意向的距离、希望的距离。”也就是说,在梦想实现的时候,必然会有所失望,而与此同时,希望依然保持着,没有因实现而终结。每一圆满完成中都有“**存在模式**不同于存在之物或**目前存在的现实**”的希望元素。换言之,在埃及海伦里面也存在着特洛伊海伦的要素,而真正(完全)同一的那一天就是“埃及海伦也包含着特洛伊海伦的乌托邦魅力”的那一天——这正是布洛赫哲学的归宿。布洛赫用许多不同的名称指认它:绝对,趋向—潜在,本质,全有,终极,至善,王国,家园,人的自然化和自然的人化……

布洛赫以梦想与现实的辩证法克服了黑格尔和青年卢卡奇式的主客体同一辩证法。按照布洛赫的逻辑,同一是一个不断发展的无休止的过程。由于任何同一都是“同一”与“非同一”的同一性,希望的要素是不可消除的,除非实现了真正的完全同一。但真正的同一是“乌托邦”,是“尚未实现”。布洛赫之所以要提出“希望不可避免地失望”的两个理由,恰恰是为了反对它们,在哲学上给社会主义革命指明道路:**即使希望必然会失望,还是要坚持希望,而不应放弃。**这就是布洛赫的“希望原理”。由此引出了布洛赫的重要概念:实现。

布洛赫哀叹,实现的难题——“同一和非同一的同一”——还没有得到哲学家的充分考察:“在每一个实现中都还留下了未完成的工作,

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第212页。

成了附加在实现上的不足。但迄今为止,在实现行为本身中的不足还几乎没有被哲学思考过。"①甚至,以前的哲学家连"实现"概念本身都没有思考过。布洛赫认为,原因在于"劳动"直到现代才成为一个重要范畴。因此,在《精神现象学》中确立了"劳动"范畴的黑格尔,是第一个看到实现问题的哲学家。但布洛赫指出,尽管如此,黑格尔并没有很好地处理实现问题。原因在于,即使在黑格尔那里,实现也只是作为自动打开的逻各斯出现的。黑格尔设想,世界的所有"形式—内容"都是从"理性"中辩证地产生的,他的"实现"来自物质本身的逻辑一致性。布洛赫认为,黑格尔并未抛弃古代的消极实现观。于是,布洛赫批判亚里士多德的"实现"概念也只是形式—概念的自我实现,或是事物固有的"隐德来希"(完全实现)。

布洛赫针锋相对地提出了第二种实现观。布洛赫指出,哪怕看来足够完美的实现也不会完全等同于目标形象,这使实现的时刻黯然失色,使得实现时总带着忧郁,这是实现的难题。布洛赫认为,这只不过表明了"那个**实现着的元素**的不拥有自身"。也就是说,布洛赫断定,在历史中存在一种正在**实现着的元素**,这就是**尚未实现**的"绝对"。**"每一个成功表象中的缺失,就代表了尚未实现的绝对"**②。

在这里,布洛赫用克尔凯郭尔的悲观主义反对黑格尔盲目乐观的自动实现论:现实的都是合理的,合理的都是现实的,在黑格尔那里,"应该"必然地成为"是"。布洛赫强调,"克尔凯郭尔的审慎,正是希望的审慎:对每一个说得太圆满的实现的不信任"③。实现的难题在于"实现着的元素"本身的"尚未实现",即**绝对**和**本质**尚未被发现,也尚未显现。一句话,实现着的元素、尚未实现的内容仍处于尚未决定的过程之中。而不是像黑格尔体系那样,一切都事先规定好了,历史不过是那个"绝对"的理念和本质的展开过程。在布洛赫眼里,"应该"成为

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第217页。
② 同上书,第223页。
③ 同上书,第209页。

"是",不是先验规定好的,不过是我们的"希望"而已。布洛赫实际上从黑格尔退回到了康德,但又不是简单的返回。因为他把康德的"物自体"置于黑格尔的历史过程之中。他一方面批判说,所谓对理想的"无限接近"、那种"小心翼翼"并不真正严肃对待实现(这是在影射康德),而另一方面又说,对立于"无限接近"的"不是纯粹的在场,不是声称到达目标时的总体成功"(这是在影射黑格尔),而是"通向目标的**过程的有限性**,期盼和目标之间的可测量的距离"①。

布洛赫说的是形而上学的语言,谈的还是自由王国的"实现"问题。自由王国这一**希望形象的不放弃,起源于实现的难题和造成这一难题的原因**。布洛赫认为,(社会主义)革命体现了人类最古老的希望,它要求"把人们想要的东西更精确地具体化为**自由王国**以及朝向它的**未完成旅途**",而"没有任何部分的支付能让我们忘掉它"。这意味着,不把任何"实现"当做"绝对",而是要超越已经得到的东西,继续向着它可能的"更好存在"前行。"雄关漫道真如铁,而今迈步从头越"。虽说对于马克思主义的实践来说,悲观主义的"绝对"不可实现论和盲目乐观主义的自动实现论都是要不得的,是"同样有害的毒药"②,但更有害的是"陈腐的自动进步观念",它是人民的新鸦片,哪怕悲观主义也比它更可取。悲观主义的思路,不相信一劳永逸的实现,构成了马克思主义中的批判的冷静。无论如何,"应当把依然亟需获得的**胜利**理解为**任务**,同时把**幸福的现在**理解为**对未来的誓言**"③。布洛赫说过,希望没有理性不能开花,但是,布洛赫始终强调:对于马克思主义来说,理性没有希望不能说话,这种"希望理性"被他界定为"战斗的乐观主义"。

布洛赫的观点基本符合马克思主义的原意,但是他那太形而上学的语言,以及他脱离经济学研究空谈哲学的派头,把问题弄得不必要的

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第215页。
② 同上书,第228页。
③ 同上书,第216页。

复杂了。而他并未超越德国古典哲学,依旧把乌托邦的"同一"作为**价值悬设和价值引领**,这又在一定程度上背离了马克思主义。因为在马克思那里,历史并没有一个有待实现的本质内容。不过在这里,布洛赫主要还是用马克思历史辩证法的主体向度的强调,用"战斗的乐观主义"反对第二国际和德国社会民主党那"自动进入社会主义"的盲目乐观主义。必须体会布洛赫的良苦用心。不然就会像哈贝马斯那样,把布洛赫的神秘字句当做他的主旋律,把布洛赫误当做"马克思主义的谢林"。与其说布洛赫在陈述马克思主义哲学原理,不如说他在捍卫马克思主义的哲学真精神。用布洛赫的话说,除非埃及的海伦像特洛伊的海伦一样(现实像乌托邦本身一样)有魅力的时候,希望才能彻底地包括在现实的成功之中。这就是布洛赫对作为终极总体的自由王国的**念念不忘**。他甚至说,这一念念不忘的最高良知,记载在赞美诗里:"如果我忘记你,哦,耶路撒冷,让我的右手忘记她的灵巧。"①

布洛赫一方面坚持这种念念不忘,一方面又反对历史决定论(所谓历史发展规律),不认为社会主义革命的成功和自由王国的实现是**必然的**,而是和它的不实现同样可能发生的。然而,一切尚未决定,绝不能像克尔凯郭尔那样,认为自由王国是永远实现不了的"绝对"。布洛赫一方面坚信,企盼的内容不会彻底进入实现之中,而是留下来继续驱策;另一方面又认定,**实现着的元素**的"不拥有自身"("无",Nicht),同样能够导致本质的趋向内容、最终实现的内容的"不实现"(即"虚无",das Nichts):"在这明暗斑驳的世界上,全有之闪电可能会令人欢欣地突然出现,但可能的虚空之黑暗也同样会威胁着逼近。"②换言之,历史**尚未实现的驱策内容**,仍处于尚未决定的过程之中,其结果可以是完全的徒劳也可以是彻底的成功,可以是虚无也可以是全有(das Alles),这就是历史的**过程**。

这样,布洛赫就提出了一种希望的历史辩证法,也就是"会失望

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第216页。
② 同上书,第222页。

的"历史辩证法。

三、希望的历史辩证法:无—尚未—虚无或全有

布洛赫把马克思说的"自由王国"从历史发展的一种可能性(或"必然性")变成了人们希望的对象。他认为,在人类历史中,积极的乌托邦(至善)和消极的乌托邦同样可能,而且积极的乌托邦还没有被挫败。换言之,"历史的终结"(资本主义一统天下)和共产主义的实现(资本主义的消亡)是同样可能的。这样,布洛赫就提出了一种历史发展过程的辩证法,希望的辩证法。

布洛赫认为,历史是由"无"推动的。他用许多不同的术语表达"无"这个概念:当下瞬间的黑暗、匮乏、需要、饥饿等。其中"当下瞬间的黑暗"(Dunkel des gelebten Augenblicks)是布洛赫哲学的最核心概念。早在1918年写的成名作《乌托邦精神》中,布洛赫就这样描述"当下瞬间的黑暗":"我在吸烟、写作"以及"我恰恰不想要这么做",都太近了,无法体验到。我们不拥有真正的生活,看着自己就想吐。在《希望原理》中,布洛赫明确提出:我们每个人所发现的最黑暗的东西乃是"此时"(das Jetzt)。刚刚经历过的瞬间是最最直接的东西,作为直接的东西,它居于瞬间的黑暗中,我们无法知道它的内容。只有当这一瞬间过去了,我们才能考察它。而我们当下的瞬间是不能感觉到的,它的各个方面都没有被觉察。换言之,"我们活着,但无法察觉我们活着"[1]。我们无法了解,究竟是什么东西在我们的身体里面**驱策着**我们。在"此时"之中驱策着的东西,会连续地向前涌动。它还没有拥有属于它的东西,而是在寻找着,向外欲求着,也就是说,它是**饥饿**的。因此,"此时"是空的,是一个**酝酿着的"无"**。[2] "无"是万物的起源和开端,所有的事物都是在"无"的基础上建造起来的。但这种"无"不是简单的"无",即:不是"没有",而是"那里没有"、"不在那里"。"无"就是

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第335页。

② 同上书,第356页。

缺少某种东西,同时又摆脱这种**匮乏**;所以它是朝向"失去的东西"的推动力。在生命体中的推动力就是用"无"来描述的:作为本能、需要、欲望,首先是作为饥饿的"无"。由于人产生了**需要**,为了满足这些需要,人们就开始创造自己的历史。

布洛赫的这个"当下瞬间的黑暗"概念究竟来自何人,抑或是他自己的原创,实在无从稽考。重要的是,布洛赫的"当下瞬间的黑暗",其实是在描述一种**异化体验**。他在《希望原理》中说,"当下瞬间的黑暗描述的是此时的生活、最真实强烈的生活,还没有出现在它面前,还不能看见,还未敞开;从这个奇怪的概念出发,可以说:**还没有人真正在此,真正活着**"[①]。布洛赫用的"在此"(Dasein)这个词语正好和海德格尔的"此在"是一样的,这不仅仅是巧合,也是对海德格尔的一种批判:你海德格尔不是说人是此在吗? 我布洛赫告诉你,人不过是"尚未存在",还没有人够资格当"此在"呢! 一句话,**人还不是"人"**呢! 他并不拥有自己的生活。为什么? 海德格尔的《存在与时间》其实恰恰回避了马克思《资本论》中对工人的"存在和时间"的分析。工人出卖自己的劳动力给资本家,在劳动时间内,工人其实是不拥有自己的存在的。必要劳动时间还可以说工人为谋生而劳动,挣得工资,养家糊口;那么在剩余劳动时间内,工人完全是为了资本的增殖而劳动,完全是为生产剩余价值而劳动,他当然并不真正"在此",并不为自己活着。这种"异化劳动"(不完全等同于青年马克思的"异化劳动")构成了马克思批判资本主义的一个基础。布洛赫的"当下瞬间的黑暗"描述的异化体验,是和资本主义社会中的异化劳动(布洛赫基本上还是按照青年马克思的思路理解的)密切相关的。因此它是一种**人本主义现象学批判**:"此在"是人的假象,"不在此"才是生活的本质。

布洛赫还提出,"当下瞬间的黑暗"其实也就是**未来**的黑暗:"当下瞬间的黑暗在其总深度上同目标内容的这种本质的、却不在此地的存在模式相一致"。"当下瞬间的黑暗"描述的其实就是**乌托邦总体的不**

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第341页。

在场。布洛赫指出，人们欲求的这种**目标内容**一度以神话语言出现，也就是“上帝”。布洛赫认为，“上帝”实际上就是还不存在于此地、还没有从存在中产生的“目标内容”。然而，布洛赫话锋一转：“用**非神话的语言**说，目标内容的在场，就是发展着的**物质**的原动和核心。因此，当下瞬间的根本黑暗延伸得如此深、如此宽，它恰恰指向了**新事物**，目标内容的**终极**。”①布洛赫的用意是从人们日常生活的异化体验中寻找乌托邦终极的证明：人们感到自己过的不是自己真正（想要）的生活，因此，真正的生活还不在那里，因此，真正的生活是人们想要的，是应该存在的，只不过它现在还不在场而已。简言之，“当下瞬间的黑暗”就是**终极**目标的缺席，就是异化的尚未消除，真正的“人”尚未存在；而作为人们意向性的对象和希望的目标内容，乌托邦终极就是人的真实存在，就是异化体验的消除。这是乌托邦终极的现象学证明和人类学根据。布洛赫的人本主义立场并未改变，只不过加上了一层神秘的包装。

其实，布洛赫在《乌托邦精神》中所说的“当下瞬间的黑暗”和他在《希望原理》中说的饥饿、匮乏、无，其实不是同一个概念，但是布洛赫偏偏要把它们**硬说成是一回事**。这实在是把本来清楚的问题搞糊涂了。作为异化体验的“无”（我们不拥有真正的生活）和作为匮乏、饥饿、本能、需要、欲望的“无”并不是一回事。随着人类历史的发展，资本主义社会中人的异化状态是可以消除的，但是人的“匮乏”体验是永远无法消除的，只要人类存在一天，就永远有未满足的需要，永远有匮乏。当布洛赫用匮乏去说明异化体验的时候，就不仅把广义历史唯物主义的基础和狭义历史唯物主义的基础混为一谈，更埋伏下了“异化不可消除”的逻辑。因为一旦把异化的消除变成了匮乏的消除，它就将是不可能的。萨特的人学辩证法也是从“匮乏”开始的，结论也同样是“异化不可消除”。因此，布洛赫也只能把自由王国当做一个永远也得不到的“乌托邦总体”来追求。

我们来看他的“论证”过程。

---

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第347页。

“当下瞬间的黑暗”其实就是乌托邦总体(终极)的**尚未**存在,因此是一个“无”。但布洛赫立刻区分了**无**和**虚无**。**无**是朝向某物(实现着的元素)的运动的**开始**,而**虚无**是指示着**最终**被挫败了的努力和爆发过程。**无**是**尚未决定**、不明确的某物;**虚无**则是**已经决定了的**某物。也就是说,在**无**和**虚无**之间,是整个的斗争过程。**无**意味着某种匮乏,也意味着消灭这种匮乏的**运动**;而**虚无**表明了这种匮乏**已经注定**是不可消除的,所有的努力和尝试**都已经失败了**。**无**推动着历史的发展,**虚无**则是历史的**毁灭**。布洛赫认为,无、尚未、虚无或其对立面全有,这些存在论的基本概念是把运动的世界物质分成三个要素的最缩略的术语:“此时此地的**无**其实也就是推动历史的东西。在无的持续中,它不可避免地同时作为**尚未**出现。**尚未**描述的是物质过程的**趋向**,正在加工处理自身、意欲显现其内容的起源之趋向。**虚无**或其反面**全有**则描述了在物质过程的前线上的这一趋向的消极潜在或积极的**潜在**。就连这一潜在,也只不过再次指向了强烈的起源之内容,即:满足在饥饿中所要的东西。”①

这段话可以看做是布洛赫**历史辩证法**的最简要说明。不过,“无”、“虚无”、“全有”这些词语看起来很抽象枯燥。布洛赫自己也意识到了这一点,他对这些范畴进行了**情感论**的解释:“无、虚无、全有和饥饿、绝望(毁灭)、信心(拯救)是同义词。”这样,布洛赫就把他的历史辩证法和情感论结合起来了。“无”就是基本驱力“饥饿”,“虚无”就是最消极的期望之情“绝望”,“全有”就是最积极的期望之情“信心”。

在布洛赫哲学中,**积极的乌托邦总体**的社会政治内容是很明确的,就是实现了人的解放的共产主义,即**自由王国**。布洛赫用**至善**来说明**乌托邦总体**,表明他对自由王国采取了一种**伦理学**的立场。自由王国如何可能?因为它是**至善**,是人们最想要的东西,是幸福生活的巅峰。布洛赫的这些解释完全不是马克思主义的。姑且不说,从那些不起眼的象征意向中汇总出一个积极的乌托邦原型是否正当,即使真有**至善**

---

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第357~358页。

这样的原型存在,它也不是马克思所说的自由王国。因为马克思是从**历史发展的内在趋势**去说明自由王国的,而不是像布洛赫那样把它建立在**众望所归**的基础上。所有的人本主义都是以某种人性论为基础的。布洛赫坚持的人性论主张**人心向善**,因为人们想要更美好的生活,所以**至善**是人们最想要的东西,**自由王国**是人们想要的东西。布洛赫显然需要说明:既然**人心向善**,那么**消极的乌托邦总体**为什么还是同等可能的?而且,所谓**人心向善**本身就值得怀疑。这里的人究竟指谁?是指现实中的每一个人,还是仅指**无产阶级**?毋庸置疑,**资产阶级**也向往更加美好的生活,但是他们并不向往马克思说的自由王国。所以资产阶级都是坏蛋,应该统统枪毙?这些问题并非胡搅蛮缠,而是布洛赫的至善**逻辑的必然**。

可以肯定,从人本主义的**伦理学**角度无法说明自由王国的**现实可能性**乃至必然性。在布洛赫对**历史**过程的**哲学**说明中,这一点暴露得更加清楚。布洛赫指出:"在饥饿中,在剥夺中,**无恰恰是以对虚无中的'无'的憎恨**为自我中介的。"[①]**无**不仅表达为饥饿以及渴望、愿望、意志、醒梦等,也表达为对**已生成之物**的不满。因此,**无**既是在所有生成物之下**驱策**的东西,也是在历史前方**引领**的东西。但布洛赫也看到,无论如何,"**仅仅作为尚未**的'无',事实上只能在主观上和客观上动摇不完满的生成物,而不能内在地爆炸它。因为爆炸是毁灭,但是毁灭行为只能来自**虚无**",于是,寻求全有的**无**"不但**进入了与全有的关系,也进入了与虚无的关系**"。[②] 希望的历史辩证法不得不求助于布洛赫并不想要的**虚无**,即毁灭行为。

布洛赫强调:"无和尚未与**全有**的关系是目标之一,因为已生成之物肯定不是主体最终的充分定义;具体地说,人类和整个世界仍然发现它们自己是处在史前史的东西,仍然在流放中的东西。无和尚未与**虚无**的关系不是目标之一,而是辩证的否定让毁灭的虚空靠岸的**手段**之

---

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第360页。

② 同上书,第361页。

一,也就是说,不完满的生成物因内爆而毁灭。"而且,**虚无**的这种辩证用途并没有掩盖**无**和**虚无**的根本区别,也没有掩盖**虚无**所具有的完全**反历史**的前表象。布洛赫特别点明,对于**强权这种"虚无的前表象"**而言不存在辩证法,也就是说不存在否定之否定:"战争的毁灭,只能是惨剧,而不是辩证的变化;尼禄、希特勒这些败类属于撒旦,而不是在促进历史。"反之,"在**不是这样确定的虚无的表象**中,**尤其是内在于物质的否定中**,这种**手段**的关系造成了迥然不同的印象,在那里面,历史仍然在继续。虚无必须为最好的东西服务,毁灭行为变成了作为否定的创造,首先是否定之否定"。①

说到底,布洛赫的历史辩证法还是**革命的**辩证法,从中几乎可以闻到列宁"变帝国主义战争为国内战争"的硝烟味儿。要知道,布洛赫写《希望原理》的时候,第二次世界大战正如火如荼。被德国法西斯分子赶到美国的布洛赫,当然咬牙切齿地恨希特勒这个魔鬼。作为受列宁影响的西方马克思主义者,布洛赫当然也明白,虽然战争本身是"虚无",是"毁灭",但是战争却为革命创造了机会。第一次世界大战打出了一个苏联,布洛赫满心希望第二次世界大战能够打出一个社会主义的德国!所以他才会说:虚无必须为最好的东西服务,他才会要求"否定"。由此也不难理解,为什么第二次世界大战结束之后,布洛赫返回了民主德国(东德),而不是他出生的联邦德国(西德)。

布洛赫要求把虚无当做手段,要求通过**毁灭**和**生成**来实现他的乌托邦理想。这是**虚无的**辩证法,但不是**否定的**辩证法,因为布洛赫试图通过否定来达到**肯定**:"虚无的辩证法……对每个现已生成的暂时性物质的永存宣战。这场战争必须和尚未的不断要求相结合,并为之效劳。……虚无的辩证法中,甚至也包含了世界的毁灭。在物理意义上包含了另一个宇宙的诞生,在乌托邦的意义上甚至是整个完成了的全有的诞生。启示录的逻辑预示着毁灭之火的辩证功能转换,不然毁灭之火只能是魔鬼撒旦。挫败和毁灭是每一次过程试验都当然会遇到的

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第 362 页。

危险，棺材总是等候在每一个希望的旁边。”正因为“**朝向全有**的现实过程需要虚无的参与”，需要“破坏一个旧世界”才能“建设一个新世界”，所以“通向积极**乌托邦**之路也是通向**虚无**之路”。[①] 惟其如此，积极的乌托邦和消极的乌托邦才是同样都可能的！20世纪60年代的世界历史已经证明了这一点。在1968年红五月风暴中，我们清楚地看见**乌托邦之路即虚无之路**。布洛赫对此有清醒的认识：“尽管虚无有着延续历史的用途，它实际上没有忽视毁灭的危险，甚至仍然属于**最终决定了的虚无**之可能性。”[②]在布洛赫那里，历史作为**尚未**发生的东西，最终成为**双项选择**：乌托邦的挫败或乌托邦的完成，后者就是“**成为他自己的人**”和“**已经成功地为他得到的世界**”的“**同一**”。可是，由于通向乌托邦的道路上需要**虚无**的破坏之力，所以希望也会失望，也可能受骗上当。这就是希望原理。但是，变得更好的可能性、实现自由王国的可能性**还没有**被全部耗尽，不应由于暂时的挫败而彻底放弃希望。这更是希望原理。

布洛赫的精神可嘉，但是他对历史的说明未免太简单了。布洛赫一心指望革命的暴风骤雨立刻摧毁资本主义的**恶存在**，而无视他曾经反复强调的客观的**现实可能性**。这正是一种“左”派幼稚病。究其原因，布洛赫把**历史辩证法**建立在**人心向善**的基础上，没有看到，人在**善的乌托邦**的名义下作了多少**恶**！抛开现实的具体历史过程谈论革命和乌托邦，在理论上陷入历史唯心主义还算是轻的，实践上造成的悲剧才是不堪回首。回到哲学层面，阿多诺的评论切中肯綮：“超越的批判想用海绵擦掉总体，形成了一种与野蛮的亲和力。”[③]布洛赫突出马克思主义哲学批判的**超越**维度，而不大注意这种批判的**内在**维度。这种总体性的超越批判，是人本主义的西方马克思主义哲学深刻之根源，也是其谬误之根源。

---

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第363页。

② 同上书，第364页。

③ 阿多诺：《棱镜》（英文版），第32页。

第三节　个体实践之上的新人学辩证法

卢卡奇的历史总体也好，布洛赫的乌托邦总体也罢，都提供了一种历史哲学。而在萨特看来，这种总体性的历史哲学却正好是传统马克思主义的弱点。按照萨特的想法，传统马克思主义只是**历史性**话语，缺乏对个人当下生存和实践的具体关照，而真正的历史辩证法只可能以**个人的实践**为基础。因此他要以存在主义人学的**生成性**话语填补历史唯物主义的空场。萨特最终建构出一个以**历史性的总体化运动**为背景的**个人实践本体论**的历史辩证法。无独有偶，科西克关于**具体总体的辩证法**也同样是建立在个人实践的基础之上的。

一、个人实践与历史的总体化运动

前文提到，萨特的《辩证理性批判》一书自称要用寄生性的存在主义哲学来填补马克思主义哲学的人学空场。那么，究竟如何填补？萨特说，他要"创立一种生成的和历史的人学"①。在萨特看来，传统马克思主义不过是"历史的"，而不是"生成的"，唯有他的存在主义哲学才能为"生成的"人学作出贡献。

萨特首先宣判了传统马克思主义的一桩罪行："自马克思以后，辩证思想对它对象的关心已经超过它对自身的关心。"也就是说，辩证思想愈来愈成为更关心**人之外**的客观世界的辩证法，而恰恰忘记了人的主体才是辩证法的真正**原动**(agent)。萨特把这一点看做是传统马克思主义承载的辩证理性(或者说是"理性的辩证法")本身的理论**僭越**和**内在缺失**。所以，萨特模仿康德的口气说："我们的意图是**批判的**，它将试行确定辩证理性的有效性和它的限度。"②这就是**辩证理性批**

① 萨特著，徐懋庸译：《辩证理性批判》，商务印书馆 1963 年版，第 3 页。
② 同上书，第 4 页。

判。显而易见，萨特想证明的问题其实就是：辩证理性如何可能？他的答案不言而喻，唯有在个人实践的基础上，才会有真正的历史辩证法可言！为此，萨特提请我们务必注意，问题的关键并不在于要不要辩证法，而是要否定"教条的辩证法"，高扬"批判的辩证法"。也就是说，问题不是要不要马克思主义的唯物辩证法，而是如何理解马克思的唯物辩证法（辩证唯物主义）。

既然萨特认为马克思主义是我们时代不可超越的哲学，他也就不会抛弃马克思主义。他自称其人学方法论的基础是"对历史唯物主义的基本认同"。然而，萨特眼中的历史唯物主义根本就是一个悖论："在同一个时间中，它既是历史的唯一真理，同时又是真理的总体**不确定性**（*indetérmination*）。"[①]在他看来，这恰恰体现了马克思历史辩证法对黑格尔体系的超越。马克思否定了黑格尔那个作为**现成**知识（如布洛赫所批判的那样）的真理大全——绝对观念，因为马克思强调人的**构成性**实践对认识（现成知识）的不断超越。萨特说，"马克思的原创性则在于他同黑格尔相对，揭示出**历史在发展中，存在不能降变为认知**，他坚持存在之中和认知之中都有辩证运动"[②]。萨特所说的"存在"正是被黑格尔否定掉的**激情**——"个人的生动存在"，而不是指作为类意识的**大写的绝对**理念。马克思说得透彻，"人既是演员又是观众"，这应当是历史辩证法的本意。萨特却以为，唯有"人是演员"才是**辩证理性**的本意。虽然萨特也承认马克思主义的基本观点，建构性的个人存在必然会面对已经被构成的特定历史现实，无论是个人的存在还是历史都有辩证运动，但他一心要证明：个人的存在是辩证法更为基始的缘起，辩证理性的可理解性不是因为人能够在他之外的自然界、社会的外部运动中找到辩证法，而是因为人本身就参与了辩证运动："人只有被**放置进**作为构成成分的辩证理性中，才能看清历史即现成的辩

---

① 萨特著，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 151 页。

② 同上书，第 155 页。

证理性。"[1]辩证理性只有"在我们的社会生活有限的范围内才是**真理**",自然界中的辩证理性(自然辩证法)是非法的理论僭越。就像康德为理性设限一样,萨特也对辩证理性作了批判性的限定。萨特直接挑明了自己的辩证理性观:"唯物辩证法只有在人类历史的内部确立起物质条件的优先地位,由特定的人们在**实践**中发现了它们并随了它们时,它才有意义。"[2]也就是说,倘若真的有什么"辩证唯物主义",那么它也只能是**历史**唯物主义。这当然也就是**历史辩证法**,或者叫**人的历史中的**辩证理性。

萨特这里的讨论依旧恪守西方马克思主义的学统。不过,在青年卢卡奇和布洛赫那里欲语还休的"主客体辩证法",到了萨特笔下已经**直接现身为人学辩证法**了。一句话,这个世界上只存在着以个人生存为核心的历史辩证法,它的本质就是人。而在萨特看来,青年卢卡奇开创的西方马克思主义传统中的总体性话语却只是一种**假想的**实在性:"总体性被确定为一种存在,这种存在由于同它各个部分的总和截然不同,所以以这种或那种形式重新完全处于每一个部分之中,它或者通过它同它的一个或好几个部分的关系,或者通过它同它的所有部分或好几个部分之间保持联系的关系而同自身发生关系。"[3]青年卢卡奇曾试图从辩证的总体性中引出批判现实的逻辑张力,萨特却说这种"总体性作为各个部分集合在一起的积极力量,只是一个想象行为的关联物"[4]。借用海德格尔的术语说,总体性是"存在者",而不是"存在"。萨特否定的是作为存在者的**总体性**,强调的是当下的总体性活动,也就是**总体化**。这是萨特的人学辩证法的逻辑重心。

站在个人生存的大地上,萨特对那个高悬在云端的"总体性"概念放了一通"高射炮"。他批判说,总体性无非是人的总体化(存在)的一

---

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社1998年版,第157页。
② 同上书,第166页。
③ 同上书,第179页。
④ 同上。

种"产物"(存在者),作为行动结果和产物的**现成**整体,总体性不过是"创造物的惰性集合体"①。它是惰性的,而不是行动的。相反,"总体化与总体性不同,后者**被**总体化,前者使自身总体化"②。总体化就是实现总体的**动态过程**(布洛赫说的"过程现实")。总体化对总体性的替换,标志着历史不再是外在于人的、死去的东西,而是人当下建构的生成过程。如果说,总体性的历史观是存在者的静态视域,那么总体化的历史观就是人的存在的动态地平。可以说,萨特把海德格尔的"存在"扩展为**正在发生的历史总体运动**!"它意味着一切境况都在运动当中,处于未完成状态"③。在《为什么写作?》一文中说到艺术创作的本质时,萨特用"永无完成之日"来界定这种总体化过程。④ 这其实也就是布洛赫说的"尚未意识"和"尚未生成"。永远未完成,恰恰是历史的本质。

萨特下结论说:辩证法就是历史总体化的活动。"它没有其他的规律,只有由正在进行的总体化产生的规律。"辩证法是鲜活的,它不是死去的物性总体性的规律,而是由人的实践发动的不断流转的历史总体运动过程的规律。更重要的是,如果历史不是物性的总体性,而是正在发生的总体化流转,那么总体化的"唯一基础"只能是**个体的实践**。萨特一再重申:实践活动的真正发动者是个体活动,个人的实践才是历史辩证法的真正驱动者。相反,个人也得依据总体化运动才能获得重要的**批判经验**。⑤ 因此,历史生存论中最重要的关系不复是**受动**的个人与**死去**的总体性之间的关系,而是**实践的**个人与总体化**运动**的关系。而只有在正确理解了历史总体化之后,才能实现对个人生存的认识,也就是说,必须理解**个体生存**与**历史总体化**之间辩证的**双向互动**

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 180 页。
② 同上书,第 187 页。
③ 维德利纳:《萨特和他的〈辩证理性批判〉》,载《哲学译丛》1985 年第 5 期,第 2 页。
④ 萨特:《为什么写作?》,见《萨特研究》,中国社会科学出版社 1981 年版,第 3 页。
⑤ 萨特《辩证理性批判》一书导言第二节的题目就为"对批判经验的批判"。

关系。

尽管萨特的辩证法处处洋溢着浓厚的人学色彩,他强调辩证法的真正原动是个体存在的人,而不是什么**超个体的**总体(人类、社会结构或阶级),但他有一个不同于其他人学家(不仅包括众多的非马克思主义人学家,甚至也包括弗罗姆之类的西方马克思主义人学家)的地方,他承认马克思主义哲学的一条基本原理:社会历史条件对个人存在具有先在性的制约作用。萨特说:"人创造辩证法,所以他必须承受辩证法的制约,也因为人承受辩证法的制约所以造就辩证法。"①这话说得滴水不漏,十分辩证。作为历史原动的人们并不真正自由,他们时刻都遭遇着永远无从挣脱的"**一些**集合体,**一些**社会,**一部**历史,即一些强加在个人之上的实在性",话说回来,这些先在性的东西"又必须由无数个体行为交织而成"。萨特人学辩证法的**总体化**法则并不否认创造历史的个人将遭遇到的历史情境,即马克思说的"每一代人都必然遭遇的生产力水平"。在这个问题上,海德格尔曾经用玄虚的形而上学语言(此在的**被抛性**)把水搅浑了。萨特显然不打算这么做。不过萨特另有自己的小九九。他以退为进,先承认马克思主义的这一前提,然后继续坚持个人活动对历史发生的**原动性**。同布洛赫一样,萨特反对传统马克思主义哲学的历史决定论。布洛赫已经开始用个人的需要和希望来为历史寻找根据,萨特走得更远:"如果存在辩证法,它只能是由总体化的个体的一种多元复合性操纵的各种具体总体化之总体化。"②这晦涩的话语倒真是萨特人学辩证法的核心:**个人与总体化**的辩证法,讲的是个人与类、个人与社会、个人与历史的辩证关系。

个人与总体化的辩证关系意味着人既是主动的,又是被动的。作为总体化的实现者,人是**主动**的。萨特认为,"假如历史的总体化可以存在,那么任何一个人类生命体都是总体(总体化运动)和对立于一切

---

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 169 页。

② 同上书,第 171 页。

事物和每一个人的全体人类生命的直接或间接表现"①。然而,作为总体化的对象,人是**被动**的。人不仅"起作用",也要"受影响"。用萨特自己的话来说,个人的生存"从一诞生起就对自身进行总体化,并继续到死亡为止。在此基础上,个体从历史的范畴中消失了:异化、实践—惰性、群、团体、阶级、历史的组成部分,劳动、个体和团体的实践——个体已经经历了并且继续经历着这内在性的一切"。说得通俗一些,任何个体的存在只能是一定历史时刻中的产物,如特定阶级的成员,某个群体的成员,这个处于特定关系定位中的个人,必然受到超个体的客观力量的制约和改变,这就是社会**历史对个体的总体化**。另一方面,个体在其所属群体的盛衰兴亡之中、在对钳制自己生活的社会关系的体察之中、在自己的成功与失败之中,逐渐认识到人类发展中作为总体的辩证理性,从而理解历史,反抗和否定总体性,并最终以创造性的个人实践参与**建构历史的总体化运动**:"用界定他生命的实践中的否定之否定来从个体生命跃向历史。"

萨特强调,我们"每一个人在人类中同时地既是个体又是**总体**",这样的双重视点导致了历史总体与个人存在的双向具体化,从而不断实现一种处于互动之中的总体化运动。萨特说:"作为一个有文化的人(这个说法可应用于**每一个人**,不管他的文化情况如何,哪怕他是一个文盲),我根据千百年的历史使自己总体化,并且也根据我的文化情况千百年的历史而使自己总体化,并且也根据我的文化情况而对这一经验施以总体化。"②虽然不断双向往返的**总体化过程**非常复杂,但说千道万,在萨特那里,个人的实践永远是总体化过程中最直接、最原始的推动力。总体化总是以个人存在的"现在为中心的",个人与历史总体化的"历时性的进化是共时性的总体化中的现在(作为过去,也作为未来),它们的关系是内在性关联"。③ 辩证理性的真正逻辑起点只能

---

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 184 页。

② 同上书,第 188 页。

③ 同上书,第 189 页。

是个人的实践。

个体存在与历史总体化之间的辩证法，是萨特用个人存在对历史总体性的再度超越。这种超越既是以个人存在的原动性为前提的，也是以承认总体对个体的制约作用为前提的。因而它并不是一种简单、片面地强调个人生存的"存在主义"。这样来看，给**第二个萨特**挂上的"存在主义的马克思主义"牌匾虽然很有道理，却不免于粗暴。这种标签化处理恰恰是萨特本人极为反对的"洗硫酸澡"。不深入到研究对象的话语逻辑中去，而是站在话语外部进行批判，往往会与真相擦肩而过。

二、从总体化到具体化

无论是青睐历史性生成的青年卢卡奇，还是崇尚个人实践的萨特，恐怕都没有想到，"实践"或"历史"本身还会出什么问题。可是，捷克斯洛伐克的新马克思主义哲学家科西克在其《具体的辩证法》一书中却石破天惊地区分了本真的总体实践（革命实践）与操持性的拜物教化实践（伪实践），并且肯定前者而否定后者，要求通过革命实践打倒拜物教现象世界，实现真实的具体历史总体，以获得人与客体的双重解放。由于东欧新马克思主义实际上是西方马克思主义在苏东学术界的重要延伸，所以这一文本不仅在整个西方马克思主义史上占有一席之地，而且其理论逻辑的深度决定了它是一次关键的理论突破，科西克实际上把萨特的**总体化**再度推进到**具体化**。

首先要交代的是，"具体的辩证法"（Dialectics of the Concrete）里的"具体"，不是形容词，而是名词，也就是说，不是和所谓"抽象的"辩证法相对的"具体的"辩证法，而是关于"具体总体"（Concrete Totality）的辩证法。该书第一章的标题是"具体总体的辩证法"，这也是"具体的辩证法"的全名。"具体总体"是由人类个体的直接的革命实践创造的**历史的具体总体**，这是作为社会历史存在的**本真**实在世界。在科西克看来，具体的辩证法就是认识这个"具体总体"的方法。他开门见山地

说"辩证法探求'物自体'。但是,'物自体'并不直接地呈现在人面前"①。科西克借用了康德的物自体范畴,并打上了引号,以表明这一"物自体"是真实的"具体总体",它并不像康德认为的那样,总是居于不可抵及的彼岸世界,人类个体也并非只能止步于此岸的现象世界,物自体毕竟可以呈现给人。这是黑格尔和马克思的立场。

不过,科西克提出,人无法直接遭遇辩证法与世界的本质,"把握'物自体'需要付出一定的努力,还要走迂回的道路"。因为"在对实在作最初的直接探究时,人不是一个抽象的认识主体,不是一个思辨地对待实在的沉思着的头脑,而是一个客观地实际行动着的存在,一个历史性个体,亦即在与自然和他人的关系中进行着实践活动,并在一个特殊的社会关系综合体中实现着自己目的和利益的个人"。也就是说,由于认识社会和历史的主体恰恰也在认识对象之中,所以认识社会和历史的方法不同于认识自然的方法,不能用抽象的直观和沉思方法。辩证法是非直接性、非现象性的,它基于人的历史本体,批判性地穿透现象,重新达及这个世界的具体本质!因此,具体的辩证法也是批判的**现象学**。这里的批判性当然还是青年卢卡奇以来西方马克思主义的传统理论逻辑。

实践的人为什么就不能直接认识到社会和历史的本质呢?科西克说:"我们这里所谈论的实践,是历史地决定了的片面的和残缺不全的个人实践,是以劳动分工、社会阶级差别和社会地位等级制为基础的。"科西克直指萨特推崇的个人实践在现代社会中(不仅包括了资本主义社会,也包括了苏联、东欧的社会主义社会——这是"社会地位等级制"一语强烈暗示的)不过是"片面的、残缺不全的"实践,这里明显内含了一种**激进的价值判断**。其逻辑前提当然是青年卢卡奇的历史本体论,因为社会实践构成的历史存在是唯一的本体。可是,"当参涉个体实践—功利主义在处理物时,实在表现为手段、目的、工具、需要和操持的世界"②。这是与革命的创造性实践根本异质的第二种实践,**异化**

① 科西克著,傅小平译:《具体的辩证法》,社会科学文献出版社 1989 年版,第 1 页。
② 同上。

了的客观实践。这里，科西克的理论创新在于他指认了一种“坏的”然而是客观的实践活动，虽然是“片面的和残缺不全的”，却也是“历史决定了的”。由此区分了**两种不同的实践**：本真的历史性实践和个人的功利主义实践。更要命的是，两种不同的实践形式生成了两种不同的认识形式，即概念与观念。在由异化实践客观地建构成的这种物性的表面世界中，同样异化的个人主体只是通过异化实践和相应的日常思维使自己在这个世界中“找到可行之路，使人们感到与物相熟悉，并能处置它们”，但这恰恰无意识地阻止了人对“物的实在”的本质性理解。拜物教化实践中形成的日常思维和“物的观念”只能达到现象，而不能认识事物的结构和本质内核。

科西克批判拜物教化的实践构成了异化的、颠倒的世界：“所以马克思说，社会环境的代理人在现象形态的世界里如鱼得水，但这个世界与他们的内在联系是异化的，而且在这种隔绝状态下是绝对无意义的。他们对彻头彻尾矛盾的东西决不会感到不可思议。而且，他们在沉思中也不会对合理与不合理的颠倒提出异议。”科西克所说的“社会环境的代理人”，就是作为资本人格化的资本家和物化了的经济人。在市场的物化生存中，他们并不觉得异常，他们的存在就是一种物的实在。一旦失却了这种物性，反倒失魂落魄。也就是说，**伪世界性是常人的生存之根**。科西克极为深刻地指出，“人们使用货币，用它做最精明的交易，但他们从不知道也根本不需要知道货币是什么”。他们之所以不能达到对物的实在的理解，是因为这个世界与他们的内在联系是异化的。

因此，问题的关键在于人类历史中发生了客观的颠倒和物化。这是马克思的“历史现象学”的视域，科西克则称之为“伪具体的世界”：在拜物教实践中“形成了历史性个体的特殊物质环境，同时也形成一种精神氛围，将实在的表面形态固定下来，成为一个虚构的亲近、熟识、信任的世界。充塞着人类生活平日环境和惯常氛围的现象集合，构成

伪具体的世界”①。两种实践形式带来了我们面对的实在世界的两种形式,即**本真的**历史具体实在和**现象的**伪具体世界。不同于真实实在世界的**伪具体世界**并不是一种**主观幻象**,而同样是**客观实在**。科西克批判说:“在这个虚构的世界中,人‘自然地’运动着,并与这世界发生日常接触。”这个**自然性**非常重要,人类活动构成的世界却表现为在人之外的自然性和自主性,这是古典政治经济学自然性规定的本质,青年卢卡奇也借用黑格尔的“第二自然”指出了资本主义经济过程的似自然性存在。黑格尔的《精神现象学》把物相(感性的物质世界)废弃为现象,以确立本体性的理念;科西克的社会现象学则指出:本质与现象都是**客观的实存**,而这正是资产阶级的物化意识之源头!

需要指出的是,科西克描述的真实世界和伪具体世界实际上都只是现代工业文明之后的人类社会历史存在,而不是泛指人类的一切历史存在形态。因为在前工业文明中,人类实践还不可能直接构成历史存在的全部基础,科西克所批判的拜物教化世界实际上就是商品—市场经济所历史地形成的人类生存关系,因为自然存在和人的活动结果**并不永远**都需要颠倒地表现出来。客观的物化经济王国只是人类社会发展在一定历史条件下的特殊产物。但是科西克把这个问题放在一般哲学史的语境中讨论,将商品经济的历史性生存与分裂抽象为**非历史的**本体逻辑。在这一点上,他不但没有超出旧式形而上学(即“存在者”的而非“存在”的),而且是在马克思、青年卢卡奇和海德格尔的**历史性时间**尺度上的倒退。科西克说的伪具体世界,其实是**现代社会**独有的一种现象和本质分离的情况,而不是一般哲学认识论含义上的现象和本质的差别。

科西克现象学批判的理论目的,是摧毁这个伪具体的世界,达到背后真实的实在世界,而在科西克看来,具体的辩证法就是达成该目的的主要武器。伪具体的世界对本质的遮蔽,才使得“具体的辩证法”成为必要。一言以蔽之,具体的辩证法就是摧毁伪具体的世界,达到具体总

---

① 科西克著,傅小平译:《具体的辩证法》,社会科学文献出版社 1989 年版,第 2 页。

体的方法。因此，它要求严格区分伪具体世界与实在世界，区分功利主义的拜物教实践与人类的革命实践，区分日常的观念与认识本质的概念。科西克对伪具体世界的摧毁，就在下述三个层面同时展开：

首先是"以辩证的思维来摧毁"。辩证思维融解拜物教化的形相世界，以透视实在和"物自体"。显然，这是西方马克思主义对第二国际批判传统的继续。如柯尔施所说，认识论中的反映论是非批判的实证主义。科西克特别指出，经济决定论的唯物主义实际上是拜物教哲学，因为这里实际上发生了双重的神秘化："形相世界（固定观念的世界）的颠倒在颠倒了的（物象化了的）物质性中固定下来。"[①]科西克也强调，辩证思维扬弃伪具体世界的现象，并不是否认这些现象的存在及其客观性，而是要揭露它们的表面自主性、虚构的独立性和基始性，"通过指明它们的中介性来扬弃它们虚构的独立性，并且通过证明它们的派生性来反对它们的自主要求"。自然性和历史性、直接性和中介性，这是青年卢卡奇的主题。青年卢卡奇要求用中介性的辩证方法打破自然性，认识总体性，科西克也同样要求认识资本主义社会中的种种现象不过是"人类社会实践的沉淀物和人工制品"[②]，即打破拜物教的自然性神化，指明商品、货币和资本关系的**历史性**。

其次是"以人类的革命—批判实践来摧毁"。科西克说，"**要批判地理解世界，解释本身必须根植于革命的实践**"[③]。"实在之所以能够被以革命的方式加以改造，只是因为实在是我们自己构造的"。当然，这里的人创造的实在主要是指社会历史（人类）实在。"自然实在与社会人类实在之间的区别就在于，人可以改变和改造自然，但他能**以革命的方式**改变社会—人类实在。"实际上，这也就是说，真实世界不是某种与主观幻想相反的彼岸世界，而是一个"人类实践的世界"，即"把社会—人类实在理解为生产和产品、主体与客体、起源（genesis）与结构

① 科西克著，傅小平译：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社1989年版，第8页。
② 同上书，第7页。
③ 同上书，第8页。

的统一"。在真实世界中,"事物、意义和关系被设定为社会的人类的产物,而人本身则表现为社会世界的真正主体"。革命性的实践摧毁伪具体世界,本真意义上的人类社会实在重新显露出来。这是人本主义以"应该"摧毁"是"的浪漫革命观。马克思在1847年发现的连接"应该"与"是"的桥,再一次断裂了。①

再次是"通过真理的实现和个体发生过程中的人类实在的形成来摧毁"。这是一个很大的跳跃,从**社会革命**跳到了**个人的生存革命**。科西克指出,"摧毁伪具体并不是撕下一块帷幕,露出隐藏在后面的现成的、给予的、不依赖于人的活动而存在的实在。伪具体恰好是人的产品的自主实存,是人向功利主义实践的降格。摧毁伪具体是构造具体实在和具体地观察实在的过程"。本真实在不是不以人的意志为转移的外在物,而是我们自己的存在。科西克说,每个人都应该去占有自己的文化,"他必须**自己**引导自己的生活而**不要别人代理**(non vicariously)"②。这讲的是人的自主生存问题。相反,"伪具体恰好是人向功利主义实践的降格",这个"降格"非常接近海德格尔说的常人的"沉沦"。用海德格尔的语言说,功利主义的实践就是对存在的遗忘,就是沉沦在这个伪具体的世界上,而科西克摧毁伪具体的第三种方式,正是"决断"之后本真存在的方式。

科西克其实分别列举了马克思的社会革命方式、青年卢卡奇的"认识总体性"方式和海德格尔的本真存在方式。这三种完全异质的方法,被科西克装在同一个"具体化"的瓶子里面。科西克乐观地认为,若能像他如此这般地摧毁伪具体之后,必然带来主体与客体的双重解放:"这里的'主体'解放指对实在做具体的观察,反对拜物教式的'直觉';'客体'解放指形成一个在人看来透明的人类环境和合理状态。"③无须多言,科西克在一定程度上参透了马克思"历史现象学"的

① 参见张一兵:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社1999年版,第510~515页。

② 科西克著,傅小平译:《具体的辩证法》,社会科学文献出版社1989年版,第9页。

③ 同上书,第10页。

方法论真谛，但他是戴着青年卢卡奇和海德格尔的眼镜看的。科西克没有直接转述青年卢卡奇关于碎片化世界与总体历史存在的话语逻辑，而是把海德格尔“此在”的**关系本体论**拼贴在青年卢卡奇的**历史（社会关系）本体论**之上，建构了一种更为深刻和微观的**人本主义社会现象学批判**。它既不是马克思，不是青年卢卡奇，也不完全是海德格尔。理论的开放性和思维深度是它的可取之处，但多维理论因素的混杂，使得科西克的逻辑十分混乱。

第 三 章

本体论基础:人的本质与主体性问题

在20世纪60年代之前,西方马克思主义在总体上确实都表现为一种与人直接相连的哲学(无论我们是不是称之为“人学”)。然而,从青年卢卡奇的总体性规定到萨特的总体化规定,不难发现,西方马克思主义的人学话语实际上经历了一个从**古典人本主义**走向**新人本主义**话语的蜕变过程。

当青年卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中把马克思主义哲学的本质归结为历史的总体性的时候,就已经在这种总体性逻辑的背后埋伏下了隐性的主体性人学逻辑。1932年,青年马克思《1844年经济学哲学手稿》的公开问世越发催化了西方马克思主义人学化的进程。应当说,西方马克思主义哲学向人学(主体性哲学)的形式转移确实给它带来了许多理论上的“活力”,它不但扩展了马克思主义哲学研究的内容,也激活了马克思主义哲学在发达资本主义社会的生长基础,进而扩大了马克思主义在这些西方国家的现实影响。

可是,如果我们从学理层面仔细剖析,就会看到:虽然正如弗罗姆对马克思的哲学所下的论断那样,西方马克思主义哲学在总体上也从属于自斯宾诺莎开始的西方人本主义哲学传统,但是这种人本主义思潮的基调已经不是建立在“类意识”之上的古典人本主义,而是从施蒂纳、克尔凯郭尔、尼采以降的现代人本主义,即建立在个人本位之上的

“新人本主义”。另外,西方马克思主义不仅汲取了现代人本主义哲学的最新成果,同时也把自己的理论建立在弗洛伊德的精神分析学说之上,使之具有“科学”的前提。弗洛伊德对人的无意识心理的发现,同样是对个人存在的关注,其哲学意蕴也属于广义上的新人本主义。

具体说来,新人本主义逻辑向西方马克思主义渗透的过程始于第二次世界大战之前,从布洛赫和早期列斐伏尔的著作中就可以找到叔本华、尼采等人的身影。二战之后开始的“非斯大林化运动”进一步触发了新人本主义构建西方马克思主义的人学话语的进程,马尔库塞、弗罗姆和萨特是其中的佼佼者。新人本主义为西方马克思主义人学奠定了底色。这不但引起了以阿尔都塞为代表的**科学主义**思潮的反驳,也遭到了霍克海默和阿多诺自《启蒙辩证法》起确立的**后人学话语**的清算。最终,随着阿多诺在《否定的辩证法》中对人学帝国主义大厦的拆除,包括新人本主义在内的所有人本主义逻辑已经丧失了它们得以合法存在的人类中心主义前提。

虽然西方马克思主义的不同代表人物之间存在着学术旨趣和理论前提的差别,有时甚至是质的区别,但是在总体上看,将西方马克思主义人学定位为新人本主义与马克思主义的结合,这个说法是站得住脚的。

第一节　新人本主义:西方马克思主义人学的基调

从历史分期上看,新人本主义向西方马克思主义的逻辑渗透和结合,经历了两个阶段。分期的标志性事件是20世纪50年代中期开始于苏联、东欧的反斯大林化运动和随之而来的哲学人本化运动。在这之前,西方马克思主义学者只是借用了一些新人本主义对个体存在的关切来补充马克思主义,或者说是宣扬马克思主义的人学维度。在这之后,马克思主义哲学基本上被诠释为一种人本主义,新人本主义的范畴往往移花接木地替代了马克思主义的范畴。

在具体解读这两个阶段的代表性文本之前,有必要先梳理一下整个西方人本主义哲学的思想史背景。

一、从古典人本主义到新人本主义的谱系发生

人的问题是哲学的核心问题之一。人们惯常以德尔斐神谕“认识你自己”作为起点,把整个西方哲学传统都理解为对人及其世界的探索。如果最广义地把人本主义定义为关于人的研究,那它毫无疑问是贯穿西方哲学史乃至整个西方思想史的中心问题之一。一般说来,在20世纪之前的西方思想史中,我们大致可以细分出古希腊罗马的人本主义、中世纪的人本主义、基督教人本主义、文艺复兴的人本主义和启蒙运动的人本主义等五个不同的阶段。然而,从西方思想史传统看,**狭义上的人本主义**只是与早期工业文明的建构联系在一起的近代思潮。将人本主义当做一个公开的口号,始于早期文艺复兴时期的人文思潮。对静思默想的神学生活方式的批判,对积极的世俗生活的弘扬,使得“人”的观念深入人心。从文艺复兴运动开始,直到19世纪末,人本主义经历了三种不同的阶段。除了文艺复兴时期的人文研究之外,先是17世纪之后资产阶级在政治上树立起人的旗帜,后有19世纪西方哲学对人的本质的理论确证。由此形成了西方人学的前三种形态,也可以称之为西方人学的前三代。这三代人学的特征分别是这样的:第一代人学是借古希腊罗马的拟人化神还魂,在**文学艺术**中重新铸造人性;第二代人学是人权与神权在**政治上**的搏杀,实为新兴的资产阶级抗争封建制度的写照;第三代人学则是密涅瓦的**人学**猫头鹰在黄昏时的飞起,即“类”人学对“理性人”的合法性地位的证明。上述三代人学理论的共通点是关于人的一般理性和天赋权利的理论,因此它们都可以归于“人本主义”的总称谓下。

这里着重要讨论的是人本主义的第三代,即**古典人本主义哲学**。由于这种哲学诞生在资产阶级已经取得政权统治之后,因此它是在资本主义生产方式已经充分展开的情况下提出的。这时,资产阶级原来用于反对封建制度的人本主义理想已经与现实之间开始产生鸿沟,这

就是具有博爱情怀的自由人与市民社会之中狭隘的利己主义个人之间的对立。自康德开始,就试图用"类意识"统摄和超越市民社会中具有原子特征的个人"理性"。在黑格尔哲学中,这一点得到了最完整的论证。黑格尔试图在理性的基础上调和个人与类的对立,因此他提出作为伦理的"国家与法"的构想,个人在其中只是作为一种否定性的纯粹理性而存在。虽然这种追求"类本质"的哲学最终是由费尔巴哈提出来的,但是黑格尔哲学已经构成了古典人学逻辑的底蕴,不然青年黑格尔派也不可能从黑格尔体系中撕开一个口子。通过宗教批判(也即隐形的政治批判),青年黑格尔派从个体自我意识出发逐步走向感性存在,要求摆脱现世的各种支配(后来马克思把它描绘为异化)的完整的人。通过费尔巴哈的努力,第一次确证了人的存在的"类本质"。

青年马克思即是在这一背景中用人本主义哲学来批判资本主义的,他自己曾明确表示费尔巴哈是他的人学老师,在费尔巴哈的影响下,他试图站在"类存在"——"社会"基础上以完成了的"自然主义"和"人道主义"(即共产主义)来扬弃人的自我异化(即私有制)。正是在《1844 年经济学哲学手稿》中,马克思提出了使人的感性存在与人的本质(即理想主体状态)保持一致的哲学共产主义思想,描绘了通过消灭异化的方式来实现人类解放的前景。如果说马克思用来解释历史之谜的劳动异化史观是哲学人本主义,那么这种人本主义哲学显然属于第三代西方人学。而且正如我们已经反复强调过的那样,成熟时期的马克思自己抛弃了人本主义哲学,在他看来,这种"从意识出发而以道德结束"的哲学充其量不过是一种意识形态,而科学的共产主义应该是"实践的唯物主义",它从现实的个人出发,而以历史科学为支撑。因此马克思强调的是,在历史科学基础上通过把握时代矛盾和发展趋势来自觉地推动社会历史进步(即改造世界)。[①]

在科学的马克思主义诞生之后,人本主义哲学并未就此停步不前。

① 参见孙伯鍨:《探索者道路的探索》,南京大学出版社 2002 年版;张一兵:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社 1999 年版。

恰恰相反,新一代的人本主义与马克思主义同时孕育出来,并且在与马克思主义的持续对抗中不断向前发展。我们把第四代人本主义哲学叫做**新人本主义**。

与古典人本主义相比,新人本主义体现了不同的价值观,它不再是从"类意识"出发确证理性,反而从个人的生存体验出发颠覆传统理性。新人本主义思潮发轫于19世纪的神学哲学家克尔凯郭尔。他那异质于类主体的"那一个"个人,成为重写人学的基础。此后,这种新的人学理念在唯意志论中生长起来。一般的研究者都把意志哲学的起点定在与黑格尔进行竞争的叔本华那里,同时也把尼采看做另一个开创者。他们分别以深思(叔本华)和试验(尼采)这种对立的两极作为现代社会之自我经验的基本形式,借此来克服理性主义的抽象统治。从人本主义哲学实际演进逻辑看,推崇理性为人之本性的观念是在费尔巴哈自然主义的感性冲动开始最初消融的。经过克尔凯郭尔的个人生存证明,叔本华和尼采把"理性之缺口"颠倒过来作为现代人的生存根基。他们都将人的本质视为非理性的情、意、欲,它们完成了一种"内在"于生命中的本能创化之绵延(柏格森语),并且,人的本质只能通过透视理性的直觉来体验。19世纪末的情绪骚动,第一次世界大战带来的痛苦和虚无感,都表明了非理性人学的合法性。叔本华的"生命意志"与尼采的"权力意志"相互参照,共同奠定了20世纪之人的本能,在这种本能基础上,人的形而上学结构消失了,彰显的是一种由各种感性欲望糅合在一起的充满活力的"生命"。在20世纪中,该思路历经柏格森、威廉·詹姆士、狄尔泰、齐美尔、胡塞尔、舍勒、海德格尔等人的不断强化和提升,形成了洋洋大观的现代新人本主义思潮。

无论新人本主义思潮在它的不同代表者那里最后产生了何种差异,但有一点是可以肯定的,这便是在尼采宣告"上帝死了"之后,他们试图在当下破碎的生活经验之中来弥合自我,由于他们执著于"生命—肉体—意志",他们的探索带上了浓厚的行动主义和神秘主义色彩。因此,一种实用主义的努力把人的类本质消融为个体的感性经验活动,它使人本主义入世还俗,直接外化为一种生活效用和抽象的价值

肯定。在这一点上，新人本主义事实上走向了斯密的“经济人”假设的极端。在现代西方人学思想史上，胡塞尔的现象学是新人学逻辑方法的总结，尽管他本人并不打算提供一种人本主义哲学，但他无疑把新人本主义的内在直觉法给系统化、理论化了。胡塞尔现象学中的本质还原法和直观性原则，为存在主义克服传统哲学中的主客体分离的二元论和建立“现象学一元论”奠定了基础。因此，在胡塞尔的现象学之后，海德格尔和萨特通过不同的存在主义哲学，把新人本主义推上了顶峰。

可以说，新人本主义是对现代社会人的问题的理论反应。作为一种非理性主义思潮，它当然也存在着贬抑知性和理性、无批判地推崇直觉和顿悟、提倡贵族式的认识论、拒绝社会历史的进步等问题，从根本上说，它坚持了一条对立于马克思主义的哲学路线。尽管如此，它对发达资本主义铁的牢笼的抵抗，乃至它对工业文明的批判，还是与马克思主义哲学具有近乎一致的理论旨趣，也就是要为古典人本主义未能解决的所谓“历史之谜”提供一个终结答案。两者都拒斥关于人的本质的理性主义假设，把对人的关怀引向现实的人的世俗生活状况。与古典人本主义哲学不一样的是，新人本主义哲学把人的理性本质视为与工业文明一致的支配性道德，因此抛弃了理性，伸张个体的欲望和主观感受。新人本主义思潮围绕现代生活的自我意识、自我关系和自我决定等问题的思考，把哲学探索引向个体主体的内心深处。它对现代社会人的生存困境和矛盾的关注，确实引起了人们的广泛共鸣。尤其在法西斯主义的阴影和战争的压迫下，它的悲观主义基调更符合大多数无助的人的普遍心理需要。正是出于这些原因，它直接影响了整个欧洲的文明形象，也很快渗透到西方马克思主义哲学中。理解这一点，对于把握西方马克思主义的人本主义哲学逻辑具有重大的理论意义。因为青年马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中的人本主义哲学理论，毫无疑问属于以费尔巴哈的“类哲学”为代表的古典人本主义，而西方马克思主义者在援引《1844 年经济学哲学手稿》为自己的理论依据时，却往往遮蔽了他们自己的新人本主义理论逻辑与青年马克思在这一著作

中所体现出来的古典人本主义思想之间的差别。

新人本主义与古典人本主义在基本的理论假设上是相对立的。新人本主义的出现,使得向来被捧上了天的人的类本质现在只能在个体生命历程的磨难中和面向死亡之际去内省,这也可看做是在特定历史条件下人本主义的畸变。这种变化主要表现在以下几个方面:

第一,古典人本主义强调人与自然的统一,人必须服从自然的本性。而现代人本主义则突出人不同于物,强调人自身应有的超出自然的本性,因而具有"伦理"特征。

第二,在人与人的关系中,古典人本主义更主张个人与类(社会)的一致,人的本质即是社会的、类的规定。而现代人本主义则从类本位转向个人本位,提出个人只有在反抗他人中才是自由的。因而不再过多地谈论抽象的人性,而重视人的个体生存状态,从个体的心理本能结构中确认人的主体能动性。

第三,古典人本主义认为人的理性和感性是一致的,理智是基础,非理性自然要归为理性。而现代人本主义则突出理性与感性的对立,强调人越来越丧失自己的理性,人的非理性直接生存状态才是人的真正现实本质。

还应该指出的一点是,真正赋予新人本主义思潮的发展以现实理论契机的,是西格蒙德·弗洛伊德的精神分析学说。人们通常认为精神分析学说的主要贡献在于它把精神生活的无意识方面当做了左右人的力量,这一点对于改变"人是理性的动物"这一传统观念起了不可估量的作用。这样看来,精神分析学说似乎为生命哲学强调的非理性冲动提供了科学的理论依据。但事实上,问题并没有这么简单。姑且撇开弗洛伊德学说中关于本能、自我结构甚至自我成长机制的大量创造性的观点不说,弗洛伊德的理论主旨并不像通常人们所误解的那样,好像他只是要求人们从性的角度来分析人格结构,恰恰相反,他之所以能够对个体心理机制从事科学的分析,是因为他站在理性主义的立场上!按照弗罗姆的说法,弗洛伊德是"一门真正的科学心理学的创始人,他所发现的无意识过程以及性格特征的动力学本质,都是对人的科学的

独特贡献,因为它业已改变了未来关于人的图景”。他相信“理智(科学精神、理性)随着时间的进展可能在人的精神生活中建立独裁的统治”,并认为这种理性的优势所发挥的一般强迫作用将被证实是人与人之间最强的联合纽带,并能把人引向进一步的联合之路。而弗洛伊德从人的心理机制出发,证明了文明的**理性**特征恰恰在于它是一个**压抑**机制,从而为现代文明困境的分析铺展开了新的视角。如果说,马克斯·韦伯是从合理性的角度正面论证现代社会的正当性,那么,弗洛伊德恰恰是从科学意义上指证了资本主义社会之合理性的矛盾。弗罗姆说得好,这种分析的意义就在于“为了改变要求幻象的社会环境,就必须摧毁幻象”。或许正是出于这一原因,虽然弗洛伊德的思想颇为费解,也在 20 世纪 20 ~ 30 年代获得了广泛的传播,并开始成为西方马克思主义分析现代社会困境时的理论根据。

弗洛伊德理论在人学研究方面的意义在于,它把人的本质与其在生物方面的、有联想性质的本能联结在一起。他认为,社会文明只是被压抑、排斥的人类生物本能的转移和升华。他由此得出结论,人的情欲(生存和自我保存的性欲本能)和死欲(死亡的破坏和侵略的本能)是社会进步的基础,并据此区分出人类文明发展的不同水平。弗洛伊德把人们的注意力引向科学和哲学的传统派别都没有系统研究过的无意识领域,他指出这一领域在人的生活中,在文明发展过程中具有极高的地位和极大的驱动作用。可以说,弗洛伊德的理论在西方思想界开辟了一个研究人的全新问题域,使关于人的研究进入了一个新的阶段。在客观上,弗洛伊德确实提供了一种关于文化和社会的病理学分析,把它纳入对资本主义社会的批判并不牵强。而从主体性方面说,如果说爱因斯坦的相对论为主体辩证法的研究提供了科学佐证,法西斯主义的兴起及战争的苦难造成了主体问题研究的社会动力,哲学人本主义以崭新的面貌再次浮现到西方思想发展的表层,那么,弗洛伊德的理论则为主体辩证法的发展输入了新的血液。弗洛伊德从无意识领域揭开了现代社会个体心理压抑的机制,为理解现代社会的人和文明问题提供了有效的理论工具。正是在上述有关人的学说的影响下,西方马克思主义哲学在理论逻辑上重

新设计了人的本质和人的前景,在新的出发点上把对现代社会的批判拓展到人的心理层面,并把对社会的批判引向对整个(西方)文明的批判,把实际的解放斗争扩大到日常生活领域。

弗洛伊德开创的精神分析学说对西方马克思主义哲学的影响是深远的。人们往往会想起许多弗洛伊德主义的马克思主义者:马尔库塞、弗罗姆、赖希……但是,首先受到弗洛伊德影响的,却是青年卢卡奇的挚友恩斯特·布洛赫。更进一步说,布洛赫在西方马克思主义哲学内部打下了新人本主义的第一个楔子。

二、希望人:新人本主义逻辑的初步渗透

前面提到,布洛赫提出了一种独特的历史辩证法:无—尚未—虚无或全有。这种辩证法的逻辑基础是“无”,是“匮乏”,是“当下瞬间的黑暗”,是孤独的个人的异化存在体验,而不是历史的总体性。即使是“总体”,在布洛赫那里也不过是一个“乌托邦总体”,是人们企盼的对象。可以说,离开个人的希望,就没有历史辩证法可言。在布洛赫的希望哲学中,新人本主义的痕迹是明显的,因此他也常常被人叫做“带负号的存在主义”。但实际上,布洛赫的思想逻辑要比这个简单的标签远远复杂得多,新人本主义只是其极其复杂的诸多思想背景中的一条比较突出的逻辑而已。事情的真相是,弥赛亚主义、浪漫主义、诺斯替主义、犹太神秘主义、马克思主义、生命哲学等思潮都对布洛赫有不小的影响。当然,总的说来,布洛赫的主导认知框架是人本主义,而且是古典人本主义和新人本主义二者兼而有之。在布洛赫的成名作《乌托邦精神》(首次出版于1918年,1923年进行了较大的删减和修改)全书开头的第一段只有4个单词:“我在,我们在”(Ich bin, wir sind),第二段开始又说:“这就足够了,现在我们得开始了。”可以看出布洛赫的出发点是人的存在,他既强调人的“类本质”,也强调个体体验的独特性和不可替代性。

在布洛赫眼中,人的“类本质”是他的尚未完成性。布洛赫指出,人之为人的根本,就在于他对光明的向往之中:“在幼虫的下面,在所

有动物都受其束缚的类的永恒限制之内，都存在着一种向往光明的冲动；但是只有在人自身中，所有动物均有的趋光性才被意识到，并得到贯彻。"[①]布洛赫不仅把人定义为"以未完成为特质的动物"、"新生的动物"，也把人叫做"制造工具的动物"、"会迂回的动物"："在筑巢和相关活动中，人不再只是靠先天的反射和旧有的信号，他越来越依赖于有意图的计划：完全人为虚构的、还在前面的东西。"布洛赫这里把人的类本质说成是"迂回"、"计划"，实际上就是"劳动"的哲学说辞。当然，这个劳动不是哪个具体社会生产方式中的劳动，而是对人创造历史的主体性的一种抽象规定。布洛赫这儿关于人的"尚未存在"的思想是和青年卢卡奇相当接近的。

但布洛赫还有不同于卢卡奇的思想特色。他不仅从"类本质"的高度描述人的历史性生存，还从个人的经验去描述当下直接的生存状态。布洛赫在《乌托邦精神》中还说："我靠我自身而在。人最终不得不从这里开始。"[②]无论如何，布洛赫这里说的是"我"而不是我们。如果说，在全书的开头，他还含糊地说"我在，我们在"的话，那么在这里，布洛赫的底牌已经翻了出来——只有一个字，"我"。这样，布洛赫就从古典人本主义的"类"本位转向了新人本主义的个人本位。布洛赫首先描述了人存在的黑暗状态："我甚至体验不到我自己，不拥有我自己。不仅如此，就连'我在吸烟、写作'以及'我恰恰不想要这么做'，都太近了，无法体验，无法占据。"[③]这是现代人的生存体验：我活着，但却感到前途渺茫。

那么，我们内心最本真的东西究竟为何？布洛赫接着说："我自身是为了劳动而存在的。……能够劳动的我为谁存在呢？我是不是值得

---

① 布洛赫：《乌托邦精神》（英文版），斯坦福大学出版社 2000 年版，第 234 页。

② 这句话的德文原文是 Ich bin an mir，英译本作 I am by myself，极难理解，更难翻译。根据英译者的解释，这一句话至少有以下四种意思：（1）我在我自己身旁，这是字面意思；（2）我依靠我自己而存在，即我是孤独的存在，这是对异化状况的叙述；（3）我通过我自身而成为我自己，这是一种存在主义的论述；（4）接近于"全看你自己啦"，你的存在不能指望别人。这里采用的是意译，并兼顾德语原有的多重含义。

③ 布洛赫：《乌托邦精神》（英文版），斯坦福大学出版社 2000 年版，第 187 页。

这样存在，或者我是否得到了爱？到哪里我都微不足道；我们内心的寒冷无人觉察。既然我们发觉我们能做的事情根本没有达到内心的期许，那么还有其他什么根源限制了我能做的事情吗？"①能够劳动的我为谁存在？资本家。我的本质是劳动，我的存在却不能达到我内心期许的那种劳动。布洛赫这里的发问非常接近马克思《1844年经济学哲学手稿》里"自由自觉的劳动"是人的类本质的提法。但当时的布洛赫不可能读到马克思的手稿，这种"英雄所见略同"反映了青年布洛赫和青年马克思都处在人本主义的认知框架中。

在此绝境下该怎么办？究竟如何把我们潜在的力量发挥出来，接近我们本真的完美存在呢？布洛赫认为，只有希望才指向了我们想要的完满。希望就在生存的黑暗之中，"我们的生活，我们的未来，当下瞬间的黑暗，黑暗中的光明，包容一切可能性的潜在，全都在最直接的讶异之中了"②，我们在讶异中与最后的救赎相遇，与这个世界的"不可避免的终结"相遇③。换言之，我们的希望指向了一个尚未存在的、在未来将要出现的乌托邦。总之，"现存的世界是过去的世界，是科学'祛魅'的对象，而人类的渴望（不论是表现为对现实的不满，还是表现为梦想）是驶向彼岸世界的航船上的主帆"④。

在《希望原理》中，布洛赫的新人本主义色彩更加浓厚。全书一开始，他就把矛头不点名地指向了海德格尔："许多人只感到困惑。大地动摇了，他们不明白为什么，也不知道随之而来的是什么。恐惧（Angst）是他们的基本状态，如果恐惧的对象较为明确，就成了害怕（Furcht）。"海德格尔的两个基本概念是"畏"（Angst）和"怕"（Furcht），布洛赫这里对它们的解释也符合《存在和时间》中对这两个概念的用法。布洛赫试图用"希望"代替海德格尔的"恐惧"（畏）："重要的是学会希望。希望没有放弃它的工作，它爱的是胜利而不是失败。希望优

① 布洛赫：《乌托邦精神》（英文版），斯坦福大学出版社2000年版，第166页。
② 同上书，第194页。
③ 同上书，第197页。
④ 同上书，第206页。

于恐惧，它不像恐惧那样消极，也没有陷入虚无。"①。这样，布洛赫必然掉进了海德格尔那种从个体的孤立存在出发的人本主义陷阱。对此，阿诺·闵斯特的评论是中肯的："布洛赫在马克思主义哲学框架中超越海德格尔哲学出发点的努力，并不总是像他的论战风格那样令人心服。与海德格尔的存在主义原理进行辩论的结果，就是布洛赫完全接受了海德格尔提出的恐惧、害怕、绝望等消极的期望之情，只是加上了希望、信心和白日梦等积极的期望之情作为补充。"②杰姆逊也认为，关于畏惧的虚无主义的结构不过是希望学说结构的颠倒或负面。③ 难怪布洛赫被称为"带负号的存在主义"，他的思想方式始终没有逾越新人本主义的雷池一步。

不过，布洛赫的"希望"范畴有两个对立面：畏惧和回忆。畏惧和希望不过是一个硬币的两面，希望的真正对立面是"回忆"。早在《乌托邦精神》中，布洛赫就批判弗洛伊德的"无意识"只是回忆，只是"不再意识"，不是"尚未意识"。在《希望原理》中，布洛赫进一步批判了弗洛伊德的原欲论。布洛赫首先把人界定为"诸多欲望的存在"（ziemlich umfängliches Triebwesen）："携带着欲望、感受到欲望、并满足欲望以赶走不快感觉的存在物，首先是、主要是活着的单个身体。"④。这再一次给出了布洛赫的新人本主义标志。他明确指出人的愿景（Wünschbilder）是一种"应该"："哪里有对更好的事物、也许最终是对完美的事物的想象，哪里就会有愿望，可能是不耐烦的、急切的愿望。单纯的想象就这样成为愿景，给盖上了标记：这是它应该成为的样子。"⑤这种作为"应该"的愿望和作为"是"的现实并不同一。布洛赫

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第1页。

② Arno Münster, Das Totenschiff der Philosophy? Ernst Bloch und Martin Heidegger, *Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács. zum* 100. *Geburtstag*, Michael Löwy, Arno Münster, Nicolas Tertulian (Hg.), Frankfurt / M, 1987, S. 173.

③ 杰姆逊著，钱佼汝等译：《语言的牢笼·马克思主义与形式》，百花洲文艺出版社1996年版，第108页。

④ 布洛赫：《希望原理》（德文版），第52页。

⑤ 同上书，第51页。

说:"愿望永远不能满足,也就是说,已经存在的东西都无法完全满足它。"作为具有乌托邦成分的白日梦,愿望的意向对象是这个世界上没有的东西,是"尚未"(Noch Nicht)。这种"尚未",作为"应该"与现实的"是"对立。这是布洛赫最基本的人本主义逻辑。"应该"和"是"的统一不是建立在黑格尔式的理性总体性的基础上,而是建立在"愿望"的非理性基础上。"人不仅是广泛的欲望存在,同时也是可以变化的欲望存在,是一堆**变化着的**愿望。"①

布洛赫对人的界定类似于叔本华的生活意志论。叔本华眼中的人,就是一堆欲望的集合。欲望得不到满足,人便痛苦;欲望得到了满足,人又会厌倦。人生就在这痛苦—厌倦的轮回中消逝,要摆脱,只有在艺术中寻找。布洛赫认为,叔本华的生活意志论太悲观了,他把生活意志引向了"涅槃"②。布洛赫想做一个扳道工,把叔本华的哲学扳到马克思主义的道上来,使生活意志变为"革命意志"。因此,同样是从"现实的个人"出发,马克思、恩格斯是从位于一定历史关系中的个人出发,布洛赫却是从原子式的个人(欲望存在只能是单个的身体)出发。这是一种新人本主义的立场。当然,布洛赫不是毫无保留地接受叔本华的人本主义,他试图加以马克思主义式的改造。

布洛赫首先开始站在新人本主义的立场上批判近代西方哲学对个人情感的忽视。我们知道,从笛卡儿和斯宾诺莎以来的西方近代哲学,都是以"我思"的理性主体为出发点的。对近代哲学来说,人的情感是无足轻重的。用德里达的话说,这是一种"逻各斯中心主义"。而现代哲学用舍勒的话说就是"本能冲动造反逻各斯"③。尼采的权力意志、酒神精神,克尔凯郭尔的"生存",柏格森的直觉、生命冲动,都是这种造反的表现。布洛赫认识到了哲学史上的这一变化:"就连反动的存在主义至少也对情感投去了殷切的一瞥,它是克尔凯郭尔称之为生存

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第55页。

② Michael Löwy, Interview with Ernst Bloch, *New German Critique*, Fall 76, no. 9, p.35.

③ 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,第23页。

的存在方式,最终衍生出海德格尔的小资产阶级生存现象学。"[1]在布洛赫看来,克尔凯郭尔用"生存中的自我理解"反对黑格尔的"客观抽象",海德格尔的"畏"、"操心"等基本现身情态,都是合法的——虽然是一种"败坏的主观主义",但其积极意义在于用"情感"造"理智"的反。但是布洛赫并不一味跟着他们造反,他要造的不仅仅是逻各斯的反,而是资本主义的反。布洛赫认识到,革命之所以迟迟未能发生,和马克思主义的理性主义传统是有关系的。因此,为了造资本主义的反,他先要造传统马克思主义的反。但是他认为,这是在恢复马克思主义的情感之维。布洛赫表现得相当辩证:"哲学若像克尔凯郭尔一样,只抓住情感,那一切都只是闲扯;但哲学若仅仅抓住纯思维,一切便只是精神的骚动。"[2]布洛赫先援引黑格尔的话:"没有激情,就没有任何伟大的东西。"然后指出"如果没有情感的洞见,也不能获得关于自我的任何伟大的东西"[3]。不能不说,布洛赫戳到了传统马克思主义哲学的痛处。对个人存在、情感的关注,是马克思主义哲学的一块空场。在马克思主义哲学过于宏观的分析框架中,缺少对个体生存的当下关切。"小孩子都要饿死了,你谈生产力还有什么意义呢?"显然,在这个问题上,布洛赫与萨特是心有灵犀的。

布洛赫开始研究情感了。他首先批判了舍勒对情感的划分。舍勒认为爱和恨是所有感觉和感觉状态的基础;布洛赫则认为把情感分成"拒绝性的"和"倾向性的"两类,即分成爱和恨两大类,十分不妥。要知道,舍勒有一个著名的观点:现代社会的道德是建构在怨恨的基础上的。因此,无产阶级革命,就被舍勒说成是怨恨所致。布洛赫显然认为这是对无产阶级的诬蔑,他针锋相对地提出:无产阶级革命的原因在于希望,而非怨恨。于是布洛赫对情感的分类是:**充实之情**(如嫉妒、贪婪、羡慕)和**期望之情**(如焦虑、恐惧、希望、信仰)。充实之情,对应的

---

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第 79 页。
② 同上书,第 80 页。
③ 同上书,第 81 页。

是未超越现有生存条件的白日梦。这类情感的特征是:目标是已经就绪的,如果是个人没有得到的东西,那么至少在世界上是已经可以得到的东西。反之,期望之情对应于带有乌托邦成分的白日梦,超越了现有生存条件。

作了这样的划分之后,布洛赫的希望概念就呼之欲出了。但期望之情并不就是希望。因为期望之情本身也分为两类:积极的、肯定性的期望之情和消极的、否定性的期望之情。只有前者才是希望,后者则是“畏惧”。布洛赫说:“在期望之情这一组里,继续分为**不愿或愿望**。”①布洛赫毫不犹豫地反对海德格尔的“向死而在”,坚定地站在了希望这一边。因为“畏惧只意味着痛苦、压抑、不自由、自我灭绝,最终是虚无,而希望才是**所有心理感觉中最属人的,是只有人才能获得的**,它指向了最遥远也是最明亮的地平线”②。

一句话,布洛赫把人界定为“希望的动物”。在他看来,海德格尔的“畏”最终导致的是绝望,是虚无。“畏”的本质是对某种不确定的消极事物的期待,如果这一最终要来的可怕之物是不可避免的,“畏”就变成了绝望。真正指向虚无的不是畏惧而是绝望,或者说“没有期待的期待”:“绝望是对毫无疑问的消极事物的期待。它终结了消极的期望之情的序列。真正指向了虚无。最终围绕着无条件的消极之物:地狱。”③畏惧、绝望、地狱,这些代表了消极的期望之情一方,代表了这个世界的黑暗;而反过来,粉碎畏惧的希望、回应绝望的信心、同样是无条件的积极之物的“天堂”,就代表了积极的期望之情,代表了拯救这个世界的光明。布洛赫说:“**积极的期望之情**有两个:粉碎恐惧的**希望**,回应绝望的**信心**。对希望的‘存在主义分析’,不能把它揭示为‘先行到死’。相反,希望在死亡的场所设想着自身,朝向光明和生活,不允许灾难(Unheil)成为最后的字眼;它确定的意向内容:仍然有拯救(Heil)。希望最终是一种实践的、

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第82页。

② 同上书,第84页。

③ 同上书,第126页。

战斗的情感。**信心是绝对积极的期望之情**。同绝望一样,信心也是一种对结果不再有任何怀疑的期待,以天堂为最终的意向客体的无条件因素。"①绝望指向的虚无,就是一无所有,就是异化的不可能消除;信心指向的"全有",就是社会主义的胜利,就是异化的消除,就是人的解放。在马克思主义的语境中,布洛赫的"希望原理"实际上代表了对"共产主义胜利,资本主义灭亡"的信心。

在"希望人"的新人本主义立场上,布洛赫将马克思主义解释为一种人本主义。由于"异化、非人道化、物化、一切人和物的商品化是资本主义不得不与日俱增所拥有的东西",而"无产阶级代表着极度异化的零点",现在无产阶级"终于成为变革的辩证关节点":"人道本身正是非人道化所产下的敌人,事实上,总的来说,马克思主义不是别的,正是对资本主义中累积的非人道化的斗争,不彻底消灭这些非人道化决不罢休的斗争;与之对立的是,真正的马克思主义的推动力、阶级斗争和目标内容只是、能够是、将是人道的进步。"②在布洛赫看来,青年马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说的"人是人的最高存在"、"推翻一切贬低人、压迫人、遗弃人、蔑视人的关系"等结论是马克思毕生未曾放弃的。由于资本主义的生产关系是"贬低人、压迫人、遗弃人、蔑视人"的关系,人被异化了,所以马克思要求推翻这种关系。马克思主义不是别的,只是非人道化的消除;社会主义不是别的,只是人道的进步;自由王国不是别的,只是我们希望的乌托邦。

三、总体人:新人本主义的理想憧憬

在布洛赫那里,人是作为希望的动物而存在的。但人究竟是什么?布洛赫说,是"尚未存在"。换句话说,他对人的前景持现象学的"悬搁"态度。与此相比,法国的存在主义的马克思主义者列斐伏尔把马克思关于人的理想直接规定为"总体的人"。在充分研究青年马克思

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第127页。
② 同上书,第1 607页。

的《1844年手稿》的基础上,列斐伏尔写出了《辩证唯物主义》(1938年)一书①。列斐伏尔关于"总体的人"思想,比较集中地反映在《辩证唯物主义》之中。按照他自己的说法,该书阐述了从经济拜物教中解放出来的"总体的人的概念"②。

"总体的人"概念是列斐伏尔的理论基础及其哲学政治理想。他认为,"总体的人"的概念是从马克思的人本主义理论中透露出来的,特别是这样一段话:"人依据一个全面的方式,因而作为一个完全的人占有人的全面的本质。"③在这里,全面的人就是实现了总体性的人。总体人意味着"人同他自身的统一,特别是个人与社会的统一",他强调这种统一是总体人的定义的基本方面。但是,总体人并不是一种现实的人的状况,它只不过是"超过我们当前视线的远方地平线上的形象,是一个极限,一个理想,而不是一个历史事实"。可是,我们只能从总体人的观念来理解"人的前进或进步的意义"④。

列斐伏尔先引用了《1844年手稿》中的一句话:"人是作为自然生物产生的。"可是,列斐伏尔意在强调人对自然存在的超越。虽然"作为自然界的一种生物,人有许多本能、倾向与生命力……人的这种自然本能的客体(饥饿、性的本能)是由不得人的,并且独立于人的,相反人依赖于这些客体"⑤,但"人的本能再也不是与动物相同的本能了,我们的生物力量不能只由人类的过去来确定,而且也应当由未来决定"。列斐伏尔这里的陈述颇类似布洛赫用面向未来的"尚未意识"反对面向过去的"不再意识",因此,同布洛赫一样,列斐伏尔强调人首先是一

① 《辩证唯物主义》一书大体上分为两个部分,第一部分主要研究马克思与黑格尔的思想联系,第二部分则重点解读了马克思的《1844年经济学哲学手稿》。第二部分内容的译文可参见列斐伏尔《人类的产生》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版。

② 列斐伏尔:《日常生活批判》,第1卷(英文版),沃索(Verso)出版社1991年版,特利比希序文第XV页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第123页。

④ 列斐伏尔:《日常生活批判》第1卷(英文版),第66~67页。

⑤ 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版,第165页。

种生物的**可能性**。由于人不满足于自然界,“人类的历史就是人类独立于自然之外与自然作斗争,又是从自然中脱胎换骨而出的历史。在这个历史过程中,人凌驾于自然界之上并逐步统治着自然界”。就此而言,人并不是“直接现成”的自然实体,而是一种**超越自然**限制的“应然的”可能性。列斐伏尔意味深长地说:“人类应当诞生了。”

“人类的诞生是一种改造,是一种越来越自觉的改造。精力充沛的人类以自己为中心改造着自然并使自然也变成人类。”列斐伏尔认为,最能完整地解释人类活动的哲学方法应该以生产概念为基础。生产的概念代表着一种“概述人的活动”的高级的统一体。① 这里,列斐伏尔的“生产”概念非常类似海德格尔讲的此在的“当下上手”的建构活动和萨特的个体性“谋划”实践活动。这样一来,“存在物”世界就不是旧唯物主义的物质本体论意义上的客观物质世界,而是指经过人类加工、制造、创造的存在物,是青年马克思所说的“人化的自然”,是人的实践创造物或经过“上手”建构的“周围世界”。也就是说,世界不是“现成的”,需要通过实践活动才能成为一个总体性。列斐伏尔的“生产”概念与萨特以个体实践为基础的总体化辩证法一样,是一种浪漫主义的**先验理想**设定。列斐伏尔要求从总体性的人类视角来理解生产和劳动:“不应当用劳动者的专业化的劳动(虽然这种劳动总的来说也是有作用的)来理解生产活动和社会劳动,而应该从人类范围来理解它。生产活动并不是低下的,不应当光看到劳动的最简单的形式,相反应当从高级形式来设想劳动:这样全部劳动就会具有创造性的意义和‘诗情画意’了。人类的个人存在和实践中的全部活动以及历史的全部发展过程的结果创造了人类本身,所谓的‘世界历史就是人类劳动创造人的历史’。”②

在列斐伏尔看来,人类的历史就是人类不断地超越自然的有限性制约,重建人与自然的总体性联系的过程。“在历史上,人类既独立于

① 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,见《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社 1983 年版,第 166 页。

② 同上书,第 174 ~ 175 页。

自然界,但同时又同自然界保持着更深的联系,更高的统一。人是自然界中有限的生物,是一个总体,是积极的主体,人的生命是自生的,他致力于自身的巩固和提高——生存是有限的,但可能性却是无限的——因此,人类能够达到高级的生存程度并超越原来的起点。人类的活动就是一种不断地回复到原来的起点以便把握它并不断地把它提到更高级的水平的运动。"[①]从中不难读出尼采的"永恒轮回"和"超人"学说的影子。人类可以达到更高的存在,人是一种要被超越的东西。人可以超越有限性,达到无限性。"意识既表明人的局限性又表明人的无限性。这就是人的内在矛盾,它迫使人不断完善自己并改造自己,而这就是人类的悲剧所在,人类的不幸——也是人类的伟大所在。人类从自己的局限性中引出了特定的、人性的无限性。这种无限性包含摆脱并克服处于自然生存中的无限性,因而可以称为:人类力量、认识、行动、爱、精神——或简而言之为人性。"[②]

站在这种总体性超越的立场上,列斐伏尔反对一切形式的决定论。首当其冲的是自然(物质)决定论。既然"生产活动本身就是一个与自然界不可分割的整体",因此离开了人的活动谈论自然是荒谬的。[③] 所谓"纯"自然界是最抽象的概念。而所谓"决定论"不是纯粹智慧的抽象结果,而不过是"实践的产物",是"活动的巨大的产物,是一种巨大的客体,即世界"。这个客体应该从自然界和生产活动这两个方面来理解。所以各种决定论最终还是要回归到统一的人的这门科学上来:"一系列原因与决定论都是以人为出发点又以人为结果的。这种分析可以归结为一个公式:物质的决定论,就是自然界中的人。这个定义可以从辩证法的角度来理解:它既指出了在决定论中存在着客观的东西,又指出了每种决定论都存在于活生生的人的活动之中。人是自然界中

① 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版,第176页。

② 同上书,第177页。

③ 同上书,第184页。

存在的并作用于自然界的一种生物。"①

其次是社会决定论。列斐伏尔正确地指出,社会决定论就是人类社会中的自然界决定论,因为社会物(商品和市场)是生产活动的产物。"它确实为特定的人类活动提供了条件。它既决定了人类的活动,又限制了这个活动。它提供了人的自由,又反对这种自由。它源于自然的客观性,但后来却陷入了'拜物教'的客观性和社会关系的特定的客观性。社会决定论是人性中的非人性的东西,是人类社会中的自然界。"②列斐伏尔这里天才地捕捉到了马克思的"似自然性"规定(他称之为"社会决定论"),即经济关系在资本主义社会中表现为黑格尔的"第二自然",表现为一种不依赖个人意志的力量。在列斐伏尔那里,"人的活动是创造性的,人通过自己的活动创造了自身。人的活动逐渐地统治着自然界。但是,当这种活动转而反对人的自身时,就有了外部的性质,并把人类引入社会决定论之中"。结果就是"人类对自己的本质和真实的价值并不很理解",人们并不理解"生产"不仅仅是人类满足继续生存的物质需要的一种手段,而是意味着人的本质、行动、知识,包含着全部人类价值。直至今天,"生产"这个词所包含的真理还没有全部被显示出来,"创造性的活动、人类的本质、个性等应当成为目的本身的东西还只不过是一种手段"③。

但另一方面,列斐伏尔强调人类本身并不等于这种社会决定论。他外设了一个黑格尔式的**否定之否定的总体性辩证法过程**。人类的生产实践活动是人性的东西,是这个总体性辩证法的"肯定"环节;拜物教化的社会关系(社会决定论)是"人性中的非人性的东西",是这个总体性辩证法的"否定"环节;生产活动的总体性的复归则是"否定之否定"环节,这就是"总体的人"。

总体的人是与资本主义现实中的"经济人"相对的。在人类目前

① 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版,第185页。
② 同上书,第187页。
③ 同上书,第193页。

的状况中"社会的本质是没有人性的，只是金钱"，全部生活对人来说就是一种"从手中溜掉了"（马克思语）的外部力量。生活原本应该成为人自己的创造性活动，但纯经济性的生活把人的本质变成了追逐物，追逐金钱，人成了"经济人"。由于"经济人"的存在条件正是总体的人的"他物"，所以经济人的片面性必然破坏了人的总体性。这样，人也就成了片面的纯经济性的外在之物。列斐伏尔认为，"马克思的思想就是想超越经济意义上的人"，使人获得彻底的解放。这种解放的最终结果就是总体人的实现。

在列斐伏尔看来，总体的人就是对经济人的超越，实现对自己全面本质的占有。"总体的人是变化着的主体与客体，它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体，是被分成许多局部活动与分散的规定并克服这种分散性的主体。它既是行为主体，又是行为的最后的客体，甚至是行为在生产外界客体时的产物。总体的人是有生命的主体—客体，是最初被弄得支离破碎，后来又被禁锢在必然与抽象之中的主体—客体。总体的人经历了这种支离破碎走向自由，它变成了自然界，但这是自由的自然界。它像自然界一样成了一个总体，但又驾驭着自然界，总体的人是消除了异化的人。"①这段文字其实是列斐伏尔对《1844年手稿》的一种改写——"这种共产主义，作为完成了的自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在与本质、对象化与自然确证、自由与必然、个体与类之间的斗争的真正解决"②。总体的人是历史的最终结果，是人类历史发展的目标。这就是列斐伏尔最核心的观点（或者说哲学乌托邦）。

列斐伏尔的"总体的人"的社会理想既来自于马克思，又不同于马克思，它有着明显的存在主义的"本真生存"色彩："人类异化的结束将使人回复到人，即所有人类因素的统一。这种十足的自然主义同人道

① 列斐伏尔：《辩证唯物主义》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第197页。

② 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第120页。

主义是一致的。它将创造人,又保护了发展取得的全部财富。人类的集体的这种结构将不会结束历史,而只是结束人类的史前史,终结处理得不好的野兽般的自然历史。这种结构开创了真正的人类时期。掌握了自己命运的人最终还将试图解决纯属于人类自己的问题:即幸福问题、知识问题、爱情问题和死亡问题。"[①]在青年马克思哲学视野中需要**历史性**解决的"劳动异化"问题,到了列斐伏尔这里被转换为幸福和爱情之类的**永恒性**问题。

列斐伏尔又说,人的史前史的这种结局不是命中注定的,它既不是从马克思的"经济必然性命运"中得出的,也不是从黑格尔的神秘的历史目的论中得出来的,更不是苏联或法西斯主义的"社会的"指令所导致的,解决的方法在于艺术的自由创造本性。因为艺术始终包含着一种趋向,一种走向总体行动的努力。"在音乐中,一个部分的感官音素趋于成为意识内容的共同广延,即节奏、运动、情感、色情、灵性。在绘画中则有视觉因素。消失了的时代的社会结构对于我们已经没有实际的意义了,但它的艺术仍然有一种无法替代的价值。人们能够在最神圣神秘的诗篇中,找到被称为神圣的、超人的总体行为。人类在异化中总是为实现一体化作出努力,希望在一个外部信仰中找到人类的协调一致、慰藉与安全,人们在宗教礼仪和道德中寻找人类与集体的一致。在某些令人恍惚的宗教礼仪中,人类达到了与宇宙的一致。在这种时刻里,人的意识不禁自露,其强烈程度只有花了长期禁欲的代价才能达到。但是,这些冲动并没有真正解决问题。过了这一段恍惚之后,人类又重新处于不幸之中,感到更为沉重、更为失望,感到成了人类之外的生物了。在所有这种尝试中,只有艺术才为我们留下最巨大的价值。""总体的人的思想积极有效地继续着这些尝试。它包括过去最高的价值,尤其是艺术,因为艺术是摆脱异化特性的生产劳动,是生产者和产

---

① 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社1983年版,第198~199页。

品、个人与社会、自然生物与人类的统一体。"①

这就是说，"总体的人"的主要形式是**艺术**——这是一种在日常生活艺术化过程中实现人类的自我解放的"艺术乌托邦"。这就是超现实主义通过艺术方式来实现的政治理想，也正是马尔库塞著名的**审美形式**："艺术的政治潜能在于艺术本身，即在审美形式本身。……所谓'审美形式'是指把一种既定的内容（即现实的或历史的、个体的或社会的事实）变形为一种自足整体"，"有了审美形式，艺术作品就摆脱了现实的无穷尽的过程，获得了它本身的意味和真理"。② 对于列斐伏尔来说，"总体的人"作为一种解放的艺术形式，是尼采式的"酒神精神"和马克思的"人的自由全面发展"思想的融合。于是，"总体的人"不再像马克思说的"人的自由全面发展"那样，是一种建立在经济必然王国高度发展基础上的未来社会形态，而变成了超越当下日常生活不幸与冲突的艺术瞬间，是与历史的、具体的生活内容无关的永恒理想形式。黑格尔与青年马克思的人类历史的自我异化及其扬弃的"最终理想"在列斐伏尔这里变成了与日常生活融为一体的"永恒轮回"。在《日常生活批判》，第1卷（1946年）中，列斐伏尔重申："人的前进和发展，只有通过总体的人的概念才能获得意义。每一个历史瞬间，每一个历史所达到的阶段都组成一个整体；每一个部分的活动，每一种实际地获得的能力也是如此。每一个瞬间都包含有人类现实的纹理，它们在其后的发展的进程中越来越清晰地出现。同时，总体的人是通向无限的一个界限。"③这就是说，人类生活的异化、矛盾与问题不可能随着所谓"史前史的结束"而获得"最终的"、**一次性的**解决，人类的生活本是一个矛盾着的辩证总体，是尼采所说的痛苦与快乐不断地永恒地产生与解决的轮回过程。总体性的辩证法不再是否定之否定的**线性历史**过

① 列斐伏尔：《辩证唯物主义》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第199页。

② 马尔库塞著，李小兵译：《审美之维——马尔库塞美学论著集》，三联书店1989年版，第203、211页。

③ 列斐伏尔：《日常生活批判》，第1卷（英文版），第68页。

程，而是生与死、压抑与抗争、矛盾与和解的**永恒轮回**过程。

总之，列斐伏尔对马克思的《1844 年手稿》的解读既像是青年马克思的人本主义，却又像是存在主义哲学，特别是带着一股浓厚的尼采味道。马克思的物质**生产**能动性不可思议地与尼采的权力意志论、酒神精神、永恒复归等思想水乳交融。这种倾向一再出现在列斐伏尔的著作中①。最重要的是，青年马克思宏大的历史主体与阶级主体意识（类意识），已经被新人本主义逻辑与个体化生存的浪漫理想所取代了。

第二节　新人本主义逻辑的凸现

在第二次世界大战之后，对马克思主义的人本主义解释甚嚣尘上。在新人本主义的基础上，西方马克思主义者试图从不同的方面延续马克思对人的解放的构想，同时又试图重建一种能够批判晚期资本主义的新理论。这些理论往往为了批判资本主义社会的新现实，而人为地把个体的生存和生存的超越性设定为人的本质。在这种价值悬设的映照下，20 世纪资本主义社会中人们关于"文明进步"的自我欺骗（马尔库塞）、关于"自主创造"的自我麻痹（弗罗姆）以及关于"自由选择"的自我幻觉（萨特）便化为齑粉，烟消云散了。

一、爱欲人：非压抑性文明的梦想

马尔库塞是法兰克福学派的重要代表人物，也是对现实影响最大的人物之一。《爱欲与文明》（1955 年）是马尔库塞思想发展过程中的一个重大里程碑。这部著作原本是马尔库塞于 1950 ~ 1951 年在华盛顿精神病院讲演的讲稿，在出版时加了一个副标题——"对弗洛伊德

① 参见列斐伏尔《日常生活批判》，第 1 卷（英文版），第 202 页；《空间的生产》（英文版），第 399 ~ 400 页（列斐伏尔明确指出：马克思的《1844 年经济学哲学手稿》中的"总体的人"的革命道路与尼采的"超人"的英雄道路正在后现代的"空间的十字路口上相遇"）。

理论的哲学探讨"。在《爱欲与文明》中，马尔库塞用弗洛伊德的精神分析理论来补充马克思主义哲学，形成了批判发达资本主义社会的独特理论，并且描绘了未来文明的蓝图。

马尔库塞首先批判弗洛伊德没有区分**性欲**和**爱欲**。性欲仅是关于两性关系的欲望，爱欲则是包含更广泛内容的生命本能。然而，和弗洛伊德一样，马尔库塞把属于无意识的生命本能看做是更体现人的本质的东西。而在现代社会中，作为人的本质的爱欲受到了压抑。因此，人的解放就等于爱欲的解放。马尔库塞沿用了青年马克思的劳动异化理论，认为爱欲解放的关键在于劳动的解放。他把青年马克思规定的人的类本质（自由自觉的劳动）加以弗洛伊德化的处理，认为非异化的劳动就是符合**快乐原则**的劳动，人在劳动中获得的是快乐。这样一来，青年马克思说的"扬弃异化劳动"就成了人充分满足自己爱欲，在劳动中获得快乐的"爱欲的解放"。现代资本主义的不合理性，不再是马克思的剩余价值理论所揭示的资本家阶级对工人阶级的剥削关系，而在于现代文明对人的爱欲的全面压抑。劳动的异化是这种压抑的集中表现形式。唯有建立一种非压抑性的文明，才能够推翻现代社会的统治秩序。马尔库塞实际上把青年马克思的**劳动异化**理论转换为一种**心理异化**理论，其中也暗暗埋下了异化不可消除的逻辑。

马尔库塞从弗洛伊德的一个假说开始：文明是对人的本能的持久压抑。但是，马尔库塞否认弗洛伊德的"文明 = 压抑"公式永远成立。因为如果所有的文明都必须以压抑为代价，那么现行的统治制度就没有任何替代方案了，这是马尔库塞无法接受的，所以他提出了"非压抑性文明"的假说。这其实是关于人的本质的一种**价值悬设**或者说**价值憧憬**，但马尔库塞却不认为"非压抑文明"是抽象的、乌托邦式的思辨，他试图从"压抑文明"的内部寻找废除压抑的前提。

马尔库塞认定，弗洛伊德的历史观是一种"压抑史观"，人的历史就是人被压抑的历史。马尔库塞试图赋予弗洛伊德的心理学概念以社会历史的具体内容，结果人的被压抑历史就变成了一部异化史：

从：	到：
直接的满足	延迟的满足
快乐	限制快乐
欢乐（消遣）	苦役（工作）
接受	生产
没有压抑	安全感

马尔库塞把左边一列视为对“人的本质”的最基本规定，换言之，快乐原则是本能的“价值标准”；而右边一列是现实中的情形，于是弗洛伊德的现实原则成了快乐原则的**异化**：“人们学会了为得到延迟了的、受到限制的、但却是保险的快乐而放弃暂时的、不确定的、破坏性的快乐。”于是，快乐异化了。从此之后，人的欲望都不再是自己的了，而是被“人所处的那个社会组织起来了”，而且这种“组织”压抑并“改变了人的原初的本能需要”。①

在马尔库塞笔下，现实原则对快乐原则的征服从来就不完全也不稳固，快乐原则的要求是文明不可能彻底压抑下去的。因此，“回到快乐原则”、“被压抑物的回归”（即扬弃快乐异化）就成为文明史的秘密。文明对本能的压抑是历史的，也就是说，随着历史的发展而不断变换其具体形式。人类历史的进步就是“奴役——反抗——进一步统治”的连锁反应。文明进步的动力不再是阶级斗争，也不是生产力的发展，而是“原始而永恒的生存斗争”！这离马克思主义已经太远太远。当然，马尔库塞也知道这一点，他只是说这是弗洛伊德的观点，而没有照单全收。他需要的东西，是从这种历史发展的心理原动力中找到通往“非压抑文明”的现实道路。他找得到吗？

马尔库塞为此对弗洛伊德的精神分析理论进行了一次外科手术。他认为，弗洛伊德理论的缺陷不在于对生物本能的说明，而是在于弗洛伊德没有区分“本能的生物变迁和社会历史变迁”。于是，马尔库塞引

① 马尔库塞著，英勇等译：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 6 页。

进了两个范畴,以表示本能中特定的社会历史成分——这两个范畴就是“**剩余压抑**”(或译“额外压抑”、“多余的压抑”)和“**操作原则**”(现实原则的现行历史形式)。文明对人的本能的压抑分为必要压抑和剩余压抑两部分,**必要压抑**是为了人在文明中持续生存下来而对本能所作的必要变更,但**剩余压抑**是为了维护社会统治而对本能所作的约束。[1] 无疑,马尔库塞对压抑的划分会让人联想起马克思对必要劳动和剩余劳动之间的划分。马尔库塞对弗洛伊德的精神分析理论进行了马克思主义化,想必这是他自己最为珍视的理论贡献。

但是,马尔库塞却把现实原则的历史变化放在“匮乏”的基础上。为了得到快乐,就不得不工作,必须为获得满足需要的手段而从事颇为痛苦的劳动。这样,马尔库塞的观点和萨特颇为一致了。由于匮乏是不可消除的,人类的物质生产活动也是不可废除的,那么,对文明的**基本压抑**就是不可消除的。所以马尔库塞只能谈论对**剩余压抑**的消除,谈论操作原则的历史变迁——现实原则是不可消除的,只能改变其现行历史形式,即操作原则。马尔库塞的概念游戏玩得真棒。这个“操作”正是在海德格尔那里被否定的人在世中的“操持”(“操心”),这大概跟马尔库塞早年曾经师从于海德格尔不无关系。

操作原则正是马尔库塞对现代社会的批判武器。马尔库塞指出,在现代社会中,异化已经从马克思批判的劳动时间的异化蔓延到了**闲暇时间**。在劳动异化论看来,上班的人是从事异化操作的工具,但是业余的闲暇时间是自由的。但是在现代社会,“原先限于上班时间的异化和管制现在蔓入了自由时间”,“对闲暇的基本控制也是由冗长的工作时间本身,由讨厌的、机械性的异化劳动程序实现的。这就要求闲暇应当是工作能量的一种消极释放和再生产。在后工业文明阶段,生产力的发展很可能要冲破压抑性统治规定的限度。直到这时,才由大规模的操纵技术产生了一个直接控制闲暇时间的娱乐社会”。[2] 马尔库

---

① 马尔库塞著,英勇等译:《爱欲与文明》,上海译文出版社 1987 年版,第 21 页。

② 同上书,第 30 页。

塞这里的论述已经为他在《单向度的人》中对发达工业社会的**消费异化**批判埋下了伏笔，同时也奠定了法兰克福学派关于“被全面管理的社会”的批判理论之基石。

无论如何，现代社会的操作原则是劳动的异化，也是**快乐的异化**。问题的焦点是：这种异化是像弗洛伊德认为的那样永恒、不可消除呢？还是像青年马克思认为的那样可以扬弃呢？马尔库塞的答案当然是后者。不然他就不会煞费苦心地用操作原则来替代现实原则了。基于匮乏的**现实原则**是无法消除的，但基于合理性的**操作原则**是可以消除的。从理论的出发点上说，弗洛伊德在“劳动”和“不幸”之间作了不可改变的连接，而马尔库塞却认为，“劳动”并不必然是不快的事情，弗洛伊德说的“人对工作的自然厌恶”是非历史的，是完全错误的。和青年马克思一样，马尔库塞求助于一种令人愉快的劳动：“有一种劳动能够提供高度的利比多满足，从事这种劳动是令人愉快的。艺术劳动是真正的劳动，它似乎产生于一种非压抑性的本能丛，并且有一种非压抑性的目标。”①这里，马尔库塞和列斐伏尔一样把**艺术**看做非**异化**生存体验的原型。这也是他后来走向感性革命和审美救赎的理论基点。由于在现实中劳动是异化的、痛苦的、可怕的，而艺术劳动带来的满足只是少数人享有的特权，那么就只有在艺术劳动的基础上建立起来的文明才是非压抑性的文明。这就是以爱欲为基础的文明。这种文明无法消除对人的本能的压抑，却能够消除剩余压抑。

剩余压抑就是和统治的要求相关的一种多余的压抑。匮乏带来的是必要压抑，但是匮乏也成为统治者进行剩余压抑的借口。马尔库塞一针见血地指出：“匮乏从一开始就成了为机构化的压抑辩护的借口，但在人类的知识和对自然的控制使人能进一步以最小的劳动来满足人类的需要时，这种借口就越来越不管用了。在世界的大部分地区仍存在普遍的贫困，这主要不是由于人力资源和自然资源的匮乏，而是由于

① 马尔库塞著，英勇等译：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 59 页。

分配和利用这些资源的方法不当。"①这样，马尔库塞的匮乏观又区别于萨特，他并不从匮乏出发来推导异化，却在异化内部区分了真正由匮乏导致的异化（人和自然关系上的统治）与打着匮乏的旗号而历史性发生的异化（人和人关系上的统治）。马尔库塞批判资产阶级的统治是打着"合理性"招牌的"无偏见的管理制度"，其意识形态以生产和消费的合理性来为统治的合理性辩护，"进步的合理性进一步加深了进步的组织和方向上的不合理性"，结果就是"个体付出的代价是牺牲了他的时间、意识和愿望；文明付出的代价是牺牲了它向大家许诺的自由、正义、和平"。② 劳动异化了，整个工作世界和娱乐活动也异化了，受到了全面的管理和控制，甚至"知识也受到了支配和限制，个体并不真正理解所发生的事情，极其强大的教育和娱乐机器把他同其他人结合在一种麻木不仁的状态中，使他们不会再萌生任何有害的念头"③。这是一种深度的**心理异化**。总之，马尔库塞断定在现代社会中，异化程度日益加深，而且不仅仅是青年马克思批判的劳动异化。操作原则已经蔓延到各个领域，只有坚持表达人类理想的哲学和艺术作品还在抵抗这种"现行现实原则"（即操作原则）。为了消除这种异化状况，就必须完成一种能够实现人的潜能、让人能在其中实现自己的劳动。

最终，马尔库塞在哲学史的论域之中总结了他的人本主义哲学。这里，他的真正理论依托——**尼采**的权力意志论才浮现了出来。这并不出乎我们的意料。马尔库塞像他的老师海德格尔一样，把批判的矛头指向了西方哲学乃至整个西方文明的理性主义源头——希腊哲学的逻各斯："希腊人把逻各斯视为存在的本质，而不管其本来的意义究竟是什么。自亚里士多德将逻辑定于一尊以来，逻各斯一词已经与整理、划分、控制的理性没有区别了。"④马尔库塞将韦伯指认的**合理性过程**归罪于西方**理性哲学**的账上，他痛心疾首地斥责"逻各斯表现为统治

① 马尔库塞著，英勇等译：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 65 页。
② 同上书，第 71 页。
③ 同上书，第 73 页。
④ 同上书，第 79 页。

的逻辑”。照马尔库塞的逻辑，西方文明就是**统治逻辑**的发展，为了理性的进步，就必须不断征服和压制，这样就使得“异化劳动时间占用了个人需要时间”。而从理念开始、以理念结束的黑格尔哲学，不过是西方文明的自我解释和记载。马尔库塞批评黑格尔没有突破弗洛伊德的现行现实原则（即“操作原则”），他用接近于布洛赫的口吻写道：“在现实中，无论是回忆还是绝对知识，都不能恢复过去和现在存在的东西。”这个要恢复的东西就是“对现实原则的否定”，“从异化的回归”。①

究竟还有谁在哲学中坚持反对现实的异化，反对异化的罪魁祸首——理念逻各斯呢？马尔库塞说，真正超出本体论传统（即理性主义传统）的是尼采的哲学。尼采揭露了“那个作为西方哲学和西方道德基础的巨大谬误”，因为他“指控逻各斯压抑和歪曲了权力意志”②。马尔库塞进一步断言，**权力意志**不是尼采的最终定论，**生命本能**才是。“随着基督教道德的胜利，生命本能受到了歪曲和压制……于是压抑和剥夺得到了辩护和肯定。它们被转变成了决定人类生存的控制力量、攻击力量。随着其社会功用的增长，进步必然就是进一步的压抑。”③马尔库塞抓住了尼采对奴隶道德的不满和对生命本能式微的哀叹，把这种批判归结为一个“与西方文明的现实原则根本对立的现实原则”。既然它是一种现实原则，那么就包含了对生命本能的压抑，它可以成为一种文明的基础；但它又是与西方文明的现实原则（逻各斯的统治原则、操作原则）对立的，所以它是摆脱了剩余压抑的“非压抑性文明”的基础。

同列斐伏尔一样，马尔库塞也转向了尼采的**永恒回归**论：“这个封闭的圆圈似曾相识，在亚里士多德和黑格尔那里，它是自在目的的存在的象征。但亚里士多德称之为神的奴斯，黑格尔将之等同于绝对理念，

① 马尔库塞著，英勇等译：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 84 页。
② 同上书，第 85 页。
③ 同上书，第 85 ~ 86 页。

而尼采实事求是地看待这种有限物的具体的、特定的回归。这是对生命本能的完全肯定,而没有丝毫的回避和否定。这种永恒回归乃是对存在采取爱欲态度的意志和命令,必然性和实现也因此而得到了统一。"①到这里,马尔库塞的庐山真面目终于露出来了。他把人的本质规定为爱欲,看起来是对弗洛伊德理论的一种阐释和改造,但究其实质,仍然是新人本主义的逻辑。尼采的**酒神精神**被马尔库塞当成了人的本真存在的典范,而人的生命本能无非是"追求快乐":"永恒回归学说的全部意义在于这样一个核心思想:快乐需要永恒,即需要它自己和万物永世长存。"马尔库塞认为这就是一种**新的现实原则**,以意志和满足快乐为根据的存在观对立于以逻各斯和统治逻辑为基础的存在观,它打破了压抑性文明的背景。

马尔库塞下结论说,弗洛伊德理论关心的是**现实原则**的合理性,而不是对**爱欲**的形而上学沉思,他自己则要恢复弗洛伊德的形而上学沉思的全部内容。说到底,与其说马尔库塞的"爱欲"学说是弗洛伊德主义的马克思主义,不如说是尼采主义的马克思主义。

二、潜能人:自由创造的生产性能力

马尔库塞对马克思主义的新人本主义化,可以说是偷偷摸摸的。他并未直接言明马克思主义就是人本主义。而在所谓"弗洛伊德主义的马克思主义"的另外一位代表人物弗罗姆那里,新人本主义逻辑则图穷匕见。

在为马克思《1844 年经济学哲学手稿》英译本所写的长篇导言《马克思关于人的概念》中,弗罗姆公开鼓吹马克思主义就是人本主义(humanism)。在他看来,在马克思主义思想的当代发展中,"卢卡奇是第一个恢复马克思的人本主义的人"。显然,弗罗姆指的是**青年卢卡奇的《历史与阶级意识》**一书。弗罗姆还注意到,"布洛赫也在他的光

① 马尔库塞著,英勇等译:《爱欲与文明》,上海译文出版社 1987 年版,第 87 ~ 88 页。

辉著作《希望原理》中强调马克思的人本主义”①。而在第二次世界大战之后,人本主义的大旗则在更大的范围内展开了:“被马克思、克尔凯郭尔和尼采所提出的反对异化的抗议在被资本主义的工业主义的明显成功掩盖了一段时间之后,随着人在那种占统治地位的制度中的失败,又发出了新的呼喊,并导致依据**整个**马克思和他的人本主义哲学对马克思作重新解释。”②这里,弗罗姆没有搞清楚的是,自克尔凯郭尔开始、经由尼采发展起来的**新人本主义**思潮并不就是发端于启蒙思想的古典人本主义哲学。这种新人本主义所强调的个人生存与青年马克思所确认的**劳动类本质**是异质的,而西方马克思主义中的人本主义思潮恰恰是基于这种个人本位的新人本主义!这些本来非常清晰的理论界划,在弗罗姆那里是一笔糊涂账。这样,弗罗姆对马克思《1844 年手稿》的重新解释就只不过是公开亮出“人本主义马克思主义”的旗号而已。如果说,早期的西方马克思主义哲学家们仅仅还是在总体性、实践哲学和阶级意识等一些既抽象而暧昧的哲学思辨中,犹抱琵琶半遮面地关注人类主体的能动作用和人的历史地位,那么弗罗姆终于能理直气壮地判定成熟时期的马克思思想与早期青年马克思的思想是一脉相承的,都统一于《1844 年手稿》。弗罗姆坚信,“在《经济学—哲学手稿》中马克思所表达的关于人的基本思想,和在《资本论》中所表达的老年马克思的思想之间并没有发生根本的转变”③。一句话,只有青年马克思在《1844 年手稿》中体现出来的人本主义思想,才代表着真正的马克思主义哲学的本质。1845 年之后,人、人的本质在资本主义社会中的异化,仍然是马克思关注的对象。

通过把马克思主义哲学的人本主义化,弗罗姆就把马克思哲学的核心概念从(历史)唯物主义挪到“人”的概念上来。在他看来,马克思

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,见《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社 1983 年版,第 79 页。

② 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,见《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》,复旦大学出版社 1983 年版,第 80 ~ 81 页。

③ 同上书,第 78 页。

关于人的概念是以人的一种可能性潜能为基础的，人之所以为人，就在于他在自由状态之下的创造性活动。在不同的历史生存情境中，这种一般的人性固然会以各种扭曲的异化形式出现，但追求人的自我实现和自由解放的需要始终是人类社会进步的内驱力，也是马克思的社会主义的最高目标。仔细分析起来，他的论述可以分为三个递进的层面。

弗罗姆首先指认，马克思承认人拥有一种不同于其他生物的**人的本性**(human nature)。他特意引述了马克思在《资本论》中批评边沁时说的一段话："假如我们想知道什么东西对狗有用处，我们就必须探究狗的本性。这种本性玛格丽特则不能从'效用原则'中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等，**就首先要研究人的一般本性**(*human nature in general*)，**然后再研究一下各个时期历史变化了的人的本性**。"① 弗罗姆瞒天过海地说，马克思这里说的"人的本性就是人的**本质**(the *essence* of human)，这跟人的历史上**存在**的各种形式是显然不同的"②。弗罗姆当然知道，马克思在1845年的《关于费尔巴哈的提纲》中明确指出"人的本质并不是单个人所固有的抽象物"，但他还是认为，虽然马克思后来不再使用"本质"这个词，因为这个词是抽象的和非历史的，但是，马克思以一种更加符合历史变化的形式，在"人的一般本性"和每个历史时代"变化了的人的本性"之间的区别中，显然保留了关于人的本质的思想。③

弗罗姆的用意昭然若揭，他千方百计地挽救那种已经被马克思自己彻底否定了的人本主义观念。为此，弗罗姆不惜颠倒了马克思关于人的自然属性(人的本性)和社会属性关系的历史定位。他说，马克思

---

① 马克思：《资本论》第1卷，并见《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1982年版，第819页注。《马克思关于人的概念》一书中译者漏译最后一句很关键的话，并在中文排印中漏掉了由弗罗姆加注的重点号(原文中为斜体)。

② 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第40页。

③ 同上。

不仅承认存在着一般的人的本性和变化了的人的本性，并且也区分了人的“两种类型的内驱力和欲望”：一种是**不变的**（*constant*）或固定的，诸如食欲和性欲，这是人的本性的组成部分，它们只能在不同的文化中所采取的形式上和方向上有所改变；另一种是“**相对的**”（*relative*）欲望，这不是人的本性的组成部分，“它们的起源应归于一定的生产和交换的条件”。① 弗罗姆的意思实际上是：人的自然属性才是人永恒的一般本性，而人的社会历史属性则是非本质的、暂时的东西。我们知道，马克思在承认人的自然存在前提的同时，仍确认社会存在是比人的自然存在更重要的具体“本质”。弗罗姆的用意倒还不在于凸显人的自然存在，而是想贬低作为历史唯物主义基础的社会存在。他将社会存在说成是“相对的”，是与人的本性并无内在关联的非本质方面，就可以束之高阁，存而不论了。说穿了，弗罗姆并不同意马克思对人的本质的定义，即人的本质其实不过是一定历史条件下的“社会关系的总和”。相反，人的本质乃是一种与生俱来的、永恒不变的人：作为存在的**潜能**，即每个人所固有的、终将实现出来的**自我能动性**（self-activity）。

弗罗姆说过，“所有动物都具有一种实现特殊潜能的本能趋势，因而，**人的生活目的是根据人的本性法则展现他的力量**”②。这就是人固有的潜能（potential）。弗罗姆解释说：“人的潜能是一种给定的潜能；人，如同他已有的存在，其原质仿佛是不能改变的，如人脑的结构有史以来就好像一直保持不变一样。可是，人在历史的过程中**确是**变化了的；他发展了自己，他改造了自己，他是历史的产物；自**他**创造了自己的历史，他就是他自己的产物。历史是人的自我实现的历史；历史无非就是人通过劳动和生产过程的自我创造。”③弗罗姆这段表述的最后一句

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第40页。
② 弗罗姆著，孙依依译：《为自己的人》，三联书店1988年版，第38页。
③ 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第41页。

话基本上是正确的,因为这正是马克思的历史唯物主义观点。可是,他的基本逻辑却又是人本主义话语。

在弗罗姆的人本主义理论逻辑中,始终存在着一个连他自己都未能明确意识到的悖论,即古典人本主义与新人本主义之间的冲突。弗罗姆一方面将自己的全部理论逻辑植于新人本主义的个人生存本位之上,另一方面又纠缠于古典人本主义的类本质命题。在人学研究中,所谓类本质,正是弗罗姆情有独钟的"一般人性"和抽象的人的本质。当弗罗姆说"每个人都具有人类的全部潜能,然而生命的短暂不允许人全面实现他的潜能"[①]的时候,他固守的是**个人本位的新人本主义逻辑**。可是,弗罗姆想指认这个所谓的人类潜能就是"人的本质",这是一种业已被新人本主义否定了的"类本质"。他并不明白,自施蒂纳、克尔凯郭尔之后的新人本主义是以直接否定**类意识**为基础的。青年马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中主张的人的劳动类本质(人的自由、自主、创造性的劳动活动),也在新人本主义的炮火之下。但弗罗姆浑然不觉,坚持以新人本主义之炉火,炼他的人本主义马克思之灵丹。

弗罗姆假借青年马克思之手,托举起自己的类本质学说。后来他振振有词地反问:"马克思给了我们一个人的本质、人的一般本性的定义了吗? 他确实给了。在《1844 年经济学哲学手稿》中,马克思把人类的类特性定义为'自由的、有意识的活动'。"[②]从理论的层面看,青年马克思的确把人的一般类本质规定为劳动,可这个"劳动"是非历史的逻辑抽象,马克思在历史唯物主义中又直接否定了这种现实历史过程中从未发生过的逻辑设定。

第二个层面,弗罗姆把作为人的本质的"潜能"看做一种**生产性的能力**。换句话说,人之所以为人,是因为他**连续不断的生产性活动**。粗

---

① 弗罗姆著,孙依依译:《为自己的人》,三联书店 1988 年版,第 58 页。

② 弗罗姆著,许俊达、许俊农译:《精神分析的危机》,国际文化出版公司 1988 年版,第 54 页。

看起来，弗罗姆这里对人的本质的论述，已经从青年马克思的劳动规定走向了《德意志意识形态》中的物质生产规定，也就是说，社会生产与再生产是人的历史性生存的本质。可是，必须注意的是，历史唯物主义的生产规定绝不是一种脱离了具体的社会物质生产方式和社会关系的抽象规定，更不是内在于个人本性中的抽象能动性。弗罗姆这里所说的人的抽象生产性，与其说接近于马克思的物质生产，不如说更接近存在主义的**生成性**概念。海德格尔将此在"去存在"的本质定位于与"被抛性"的决定论情境相对立的个人"筹划"[①]；在萨特那里，筹划变成了个人的谋划[②]。萨特认为，人不过是他一系列谋划行为的总和而已（详后）。萨特和海德格尔的**存在**生成性定位在真实的个人生存之上，这跟社会总体生产的**类意识**恰恰相敌对。弗罗姆只知其一，不知其二，误以为生成性就是生产性，生产性就是生成性："生产性是人运用他之力量的能力，是实现内在于他之潜力的能力。"[③]

弗罗姆指认这种生产的能动性是"非异化的内驱力的关键概念"[④]。"非异化的内驱力"，即基始性的人的本质之原动。弗罗姆搬来了黑格尔做救兵："黑格尔最系统最深刻地阐述了生产性的人这一观念：个人之成其为生产性的人，因为他不是消极被动的，而是能动地跟世界发生关系的；人之成其为个人，只是因为他在生产活动的过程中把握世界，从而使世界成为他自己的世界。"[⑤]不错，黑格尔的确说明了人是通过劳动而历史性地自我确立的。可是，在黑格尔的绝对观念自我生成的历史长河中，作为激情的个人不过是一朵朵转瞬即逝的小小浪花罢了。黑格尔并不关注**个人的**能动生产性。弗罗姆却断言黑格尔认为人只有通过持续不断的活动"才有可能使个人的力量、能力（ca-

---

① 海德格尔著，陈嘉映等译：《存在与时间》，三联书店 1987 年版，第 177 页。

② 萨特著，徐懋庸译：《辩证理性批判》，商务印书馆 1963 年版，第 125～126 页。

③ 弗罗姆著，孙依依译：《为自己的人》，三联书店 1988 年版，第 91 页。

④ 弗罗姆著，许俊达、许俊农译：《精神分析的危机》，国际文化出版公司 1988 年版，第 59 页。

⑤ 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社 1983 年版，第 44 页。

pacity）和潜能得以发挥”，从而由“可能性的黑夜过渡到现实性的白昼”。为了论证人的生产性本质，弗罗姆甚至将黑格尔与斯宾诺莎、歌德塞进同一个瓶子：“斯宾诺莎、歌德、黑格尔和马克思都认为，人之所以是活生生的，只是因为他是进行生产活动的，是因为他在表现他自己的特殊的人类力量的活动中、在他以这些力量掌握世界的活动中掌握了那个处于他自身之外的世界。如果他不进行生产活动，如果人是消极的被动的，那么他什么也不是了，他就死了。在这种生活活动的过程中，人实现了他自己的本质，人恢复到他自己的本质中去。”①弗罗姆以为“生产性这个重要概念，在斯宾诺莎以及在黑格尔和马克思那里是中心概念，在歌德的思想中也是一块基石”②。

弗罗姆确证人的本质的第三个层面，是他指认真正的生产性活动即是人的**自由的创造性活动**。显然，这又回到了青年马克思那个抽象的非历史的**劳动类本质**。弗罗姆认为，马克思所理解的**自由**和**独立**都是以“自我创造的行动为基础的”，这是人赖以自我实现的根据。自我实现的创造性活动也就是没有异化的活动，“在没有异化的主动活动中，我体验到自己是自己活动的主体，没有异化的主动活动是一个创造、生产的过程，我与我的产品始终保持着联系”③。但是，“只有联系到马克思关于劳动的概念，才能充分理解马克思关于人的自我实现这整个概念”，因为“对于马克思来说，劳动和资本决不仅仅是经济学的范畴；它们是人类学的范畴，在这些范畴中包含着植根于马克思的人本主义立场的价值判断。资本是被积累起来的东西，它代表着过去；而另一方面，劳动则是——或者在它是自由（free）的时候应该是——生命的表现”。④ 资本是死去了的、被积累起来的东西，代表了过去的物化

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第44页。
② 同上书，第58页。
③ 弗罗姆著，关山译：《占有还是生存》，三联书店1989年版，第97页。
④ 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第53页。

劳动，而作为**自由的创造性活动的劳动**才体现着人的真实生命的涌现。

最终，弗罗姆引述了马克思在《资本论》第1卷中关于劳动的那段著名表述来证明自己的观点。不过，他不但没有按照马克思这里的劳动规定说明劳动的历史性和具体性，反倒抽象地解释劳动："劳动是人的自我表现，是他的个人的体力和智力的表现。在这一真正的活动过程中，人使自己得到了发展，变成为人自身；劳动不仅是达到目的即产品的手段，而且就是目的本身，是人的能力的一种有意义的表现；因而劳动就是享受。"[1]弗罗姆把这个自由的、作为人的自我表现的"真正的活动"当做是人的生产性潜能发挥出来的人的本质，它是人的唯一存在目的。鉴于弗罗姆对人的本质、人性的上述规定，当他把眼光投向现实的人之生存时，便一定会判定劳动的现实状态是"对生产性的否定"，也就是异化。因为在现实社会历史的劳动中，目的总是颠倒为手段，手段则成为人的目的。所以，"马克思区分了自由的劳动和异化的劳动"，也由此，"这样他就使用'劳动的解放'这个术语"。[2] 弗罗姆认为"马克思的中心思想是要使异化的、无意义的劳动变成生产的、自由的劳动"[3]。到这里，弗罗姆的结论就呼之欲出了："在马克思看来，人类的历史就是人不断发展同时又不断异化的历史。他的社会主义概念就是从异化中解放出来；就是人回归到他自身，就是人的自我实现。"现实中存在的东西被弗罗姆断定为"人的本性的沦丧"。殊不知，所谓人的本性（能动的生产性）反而是弗罗姆创造出来的本真生存状态。这就是**弗罗姆**的"人的概念"。

三、谋划人：个人的生存性超越

在个人与总体化的辩证法中，"存在主义的马克思主义者"萨特肯定了马克思、恩格斯在表述历史观时提出的一个重要断言，即人们创造

---

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第54～55页。

② 同上书，第53页。

③ 同上书，第56页。

着历史,但这种创造并不绝对自由,它总是被一定的环境制约的。这个断言看似平淡无奇,但对于曾经是存在主义者的萨特来说,却是后退了何止一大步!第二个萨特强调的个人实践不再是作为存在主义者的第一个萨特崇尚的**个人绝对自由**的选择。然而,面对社会历史,萨特"退一步"是为了"进两步",他承认社会决定论的宏观前提,是为了重新强调人的创造作用。萨特的存在主义底线没有、也不可能被马克思主义突破。在萨特看来,倘若历史唯物主义真的等于经济决定论和线性历史进步观,那么人就只能是"一个被动的产物,是一堆条件反映的总和"。萨特绝不可能承认这种把人的存在当做石头或机器那样的消极存在一般的"惰性原理"。他认为,马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第三条中所作出的人是环境和教育的产物,但环境又**正是被人所改变**的论述,已经告白了一个重要的真理:"在剥削的阶段,人同时是他自己的产物的产物,**又**是一个在任何情况下都不可以看作一种产物的历史动力。"①

萨特的观点非常明确,即使社会处在人类"史前史"的"剥削阶段",**个人的实践**仍然是社会历史运动的原动。重要的不是先决条件对人的制约,而是人的实践对历史条件的超越。萨特也认识到,在"剥削的阶段",虽然是人创造历史,但人创造出来的历史对于人来说却仿佛是全然陌生的东西:人通过实践"在历史中将自己对象化,又在其中把自己异化;在这个意义上,历史——作为**一切**人的**全部**活动的特有的成绩,对人显得是一种外在的力量,其所以如此,正是因为他们在整个和客观的结果中认不出他们行动的意义(尽管局部地看他们的行动是成功的)"②。但萨特强调,即使今天的社会存在着异化,"个人实践创造历史"呈现了惰性,这也丝毫不能证伪个人实践的真正原动性。也就是说,即使在社会发展的特定阶段上,人无法自觉到自己有对象化的力量,但这仍然不足以抹杀人的历史创造性作用。萨特认为,人的存在

① 萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆1963年版,第66页。
② 同上书,第68页。

就是一种**对既定条件的超越**。人的现实生活中总存在着某种匮乏,人的行为又总是关乎匮乏的克服。所以说,人的"最基本的行为应当同时从目前决定它的实在的因素的关系上和对某种它试图使其产生的、即将到来的对象的关系上,来规定自己。这就是我们叫它做'谋划'(projet)的东西"①。谋划是个人的"存在结构的基础",人的实在性就是"做出谋划"。

萨特的**谋划**其实就是海德格尔说的那个在**被抛性**之上的**筹划**(entwerfen)的变身。海德格尔说,"筹划是使实际上的能在得以具有活动空间的生存论上的存在机制"②。不过,海德格尔的筹划是**非历史的**形而上学规定,而此时的萨特已经接受了历史唯物主义的基本观点,他个人的谋划只出现在**一定的**具体社会之中,有其历史性的社会规定。萨特承认这个社会通过自身的建构形成一种总体化的不断运动,并以"一种劳动、一种对他的劳动产品的关系以及他同别的成员的生产关系"规定每个人;但萨特的着眼点在于:马克思指认的这些社会规定性恰恰是由一个个"**个人的谋划**所支持,所内在化,所体现的(在接受和拒绝的情况下)"③。萨特不像海德格尔那样,只强调在时间中有限生存的个人,特别是止步于否定性地说明个人在世之初的无奈的"被抛状态"(Geworfenheit),萨特要肯定性地说明:虽然个人生存总是遭遇一定的现实总体生活(变化),但是,个人却又总是善于将这些本来外在于他的因素**内在化**为自身的存在结构,然后,人还可以不断超越这些自身的行为结构。个人也正是因为这种**超越自身的创造性实践**,才成其为历史性的人。

进一步说,萨特是参透海德格尔与马克思关系的第一人,更准确地

---

① 萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆 1963 年版,第 70 页。萨特所使用的 projet 一词,在法文日常语言中有计划、谋划之意,依萨特在文本中的使用语境看,它不是我们常识中所指的人的行为发生前意识的预设,而是指人的存在行为的"向前投射",人的存在就是把自己**推向未来**。

② 海德格尔著,陈嘉映等译:《存在与时间》,三联书店 1987 年版,第 177 页。

③ 萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆 1963 年版,第 125 页。

说，萨特看到了**海德格尔挪用马克思**的事件。马克思用**历史性**颠覆了形而上学，海德格尔却用存在主义的思辨话语把实践的历史辩证法重新演绎了一遍，用形而上学话语重新遮蔽了马克思。在海德格尔那里，有时间的**历史**反而被抽象为无历史的**时间**，现实历史中的**个人生存**蜕变成了没有真实生存的抽象**此在**，历史的、具体的**社会关系**化身为无名的**共在**，具体斗争情境中的**阶级**和社会集团戴上了无脸的**常人**面具，以**物质生产**为基础的**现代社会**伪装成由此在的**当下上手**建构起来的**周围世界**，诸如此类……必须指出，海德格尔挪用的马克思，并不是像某些论者津津乐道的那样，是写作《1844 年经济学哲学手稿》的青年马克思，而恰恰是 1845 年之后确立了历史唯物主义之后的马克思！萨特捅破了这层窗户纸，他揭开了海德格尔遮蔽马克思话语的思辨帷幕，露出了背后的马克思原话语。

萨特历史辩证法的核心，也就是人在一定的历史条件下的谋划，个人在一定历史性条件下的活动中把自己推向前进的**生存性超越**。萨特说："人是以他的谋划规定自己的。这个物质性的存在不断地超越对他既成的条件，他以劳动、行动或姿态揭露和规定他的状况并将它超越。"①因此，萨特的谋划不是叔本华、尼采的唯意志论哲学中抽象主体的那个一厢情愿的意志，而是充分认可了个人必然遭遇的一定的历史条件之后的能动超越。萨特把这种能动的超越性视为人的存在的实在性。因为不会放弃存在主义哲学的萨特永远不会谈论抽象的"人的本质"，对他来说，存在永远先于"本质"，人根本就没有什么先验的固定不变的本质。相反，人"只有一种永恒的不平衡，一种从全体向自己的摆脱。正因这种向对象化的跃进按照每一个人的情况而采取各种不同的形式，正因这种向对象化的跃进把我们投入一个有许多可能性的领域，在这里我们实现了某些可能性而排除了另一些可能性，所以我们把它叫做选择或自由"②。以上也是人作为人存在的根据。这里很容易

① 萨特著，徐懋庸译：《辩证理性批判》，商务印书馆 1963 年版，第 111 页。
② 同上书。

辨认出那个作为存在主义者的"第一个萨特"的影子。

萨特把"谋划"设定为人的存在的根据,就极其策略性地避免了传统马克思主义研究中的一个误区。传统的马克思主义哲学研究往往因为要承认历史现实的既定前提,而消极地将人、个人的存在简单地还原为某种外部物质条件(比方说,生产力、生产关系等),甚至发展到了"机械决定论"的地步。萨特旗帜鲜明地反对这样的做法:"他们就是想把实践、创造、发明还原为我们的生活的基本的现成因素的再生产,他们就是想把作品、行动、态度用那些决定它们的因素来加以解释。因此他们的解释的意图中,隐匿着一种心愿,就是把复杂化为简单,就是否认结构的特殊性,就是把变化还原为同一性。这就降落到科学实证主义的决定论的水平上去了。"①萨特以为,传统的马克思主义哲学研究误认为在资本主义生产方式下经济力量占主导地位的**物役性**现象就是社会历史发展的一般客观规律,将特定历史条件下人的**物化**存在误认为历史唯物主义的真理,结果"取消了询问者,而把被询问者瞄成一种绝对知识的对象"②。萨特的意思是说,传统马克思主义研究的"询问者"取消了作为"询问者、问题和被询问者三位一体"的人,取消了能够"追问存在"的"现实的个人",这样一来,真正的人的存在被弄得支离破碎。

毋庸置疑,萨特认为他抓住了传统马克思主义研究的一大缺陷。他指责传统的马克思主义哲学研究丢掉了人:"正是由于这种对人的排斥,即把人排斥在马克思主义的**知识**之外,这才需要在**知识**的总体化之外再生出存在主义思想来。人的科学在非人性中冻结了,所以人的实在性要求在科学之外了解自己。但是,这一次,矛盾在于人与科学直接要求二者的综合的扬弃。马克思主义如果不把人本身作为它的基础而重新纳入自身之中,那么它将变质为一种非人的人学。"③在萨特看

① 萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆1963年版,第112页。
② 同上书,第129页。
③ 同上书,第132页。

来,历史唯物主义沦为远离生活现实的**石化知识体系**。这种石化了的知识与人的真实存在是格格不入的。这也正是他的存在主义哲学还能理直气壮地存在下去(哪怕是作为"飞地"的寄生性存在)的理由。萨特认为,既然传统马克思主义消灭了人学的"人的基础"(即生存的谋划),那么他对存在的理解就能够为马克思主义的人学提供这个"人的基础"。存在主义哲学之所以还有它必要的"独立性",就在于它对这种丢失了人的传统马克思主义的否定和有力修正。一旦马克思主义研究把人的维度看做人学的基础时,萨特的存在主义就不再有存在的理由了。

所以,萨特认为,马克思主义者仅仅"推导出资本的过程和殖民化制度是不够的",他还必须追问:"被询问者——即他自己——怎样生**存在它的异化之中**,它又怎样超越这种异化,然后又异化在这种超越本身之中。"①萨特把人面对的一定的现实历史条件视为人自我超越并创造历史的可能性前提,而不是像经济决定论眼中的消极铁笼。虽然现实制约着人的谋划,但人的谋划会不断否定现存的关系,以肯定未来的东西。"对现存的关系来说,**实践**是否定性;不过它永远是否定之否定;对所指望的目标的对象来说,实践是肯定性;但是这种肯定性通向'非存在',通向**尚未存在的东西**。"萨特这里的思路又接近了布洛赫。两者都肯定现实可能性对实践的制约,但又都突出人的实践对现实的永恒超越,强调"尚未存在"在人的生存和实践中的优先地位。对此,萨特说了一段极为经典的话:"个人之所以把自己对象化而且参加历史的创造,就是因为他超越现存的情况而趋向可能的领域并且实现所有的可能性之中的一个:于是,他的谋划就具有一种现实性,虽然本人可能不知道它;同时,这种现实性,由于它所表现和它所产生的矛盾,影响着事变的进程。"②

总之,萨特强调人的存在意味着一种双重性:一方面,人的现存条

① 萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆1963年版,第133页。

② 同上书,第71页。

件是由社会历史的现实性所决定的，这是**限制**他的活动的可能性的疆域；另一方面，面临特定物质条件的人又是能动的人，现存的既定状况是人的超越性实践（谋划）的前提。两者相比较，**个人生活**对“异化”的超越过程是更为重要的东西！这就是“第二个萨特”对人的存在的基本说明。

第三节 伪主体性与“人学帝国主义”的瓦解

如前所述，新人本主义哲学逻辑在西方马克思主义中的渗透，是西方马克思主义的人学主流。而在西方马克思主义的反人学逆流和后人学支流那里，这条人本主义的主体性哲学路线遭到了两个不同层面的批判。对于科学主义的马克思主义而言，马克思主义最重要的原则是拒绝任何理论逻辑意义上的（不是道德伦理意义上的）人本主义，即反对一切主体性哲学。例如，阿尔都塞提出，他的结构主义哲学将新人本主义的问题式判定为“意识形态”，而不属于“科学”。最终，阿尔都塞对主体性的证伪使他得出了“**历史是一个无主体过程**”的荒谬结论。而对于霍克海默和阿多诺开创的后人学思路而言，新人本主义设定的个人存在不过是工具理性造就的“原子式个人”的哲学投射，它与它反对的东西同样属于“同一性”的强暴逻辑。在这双重攻击下，新人本主义逻辑辛辛苦苦建立起来的人学大厦便土崩瓦解了。人的本质和主体性问题也一道被宣判了死刑。

一、历史是一个无主体的过程

在阿尔都塞看来，马克思的哲学发展过程之中存在着“断裂”：1845年以前未与费尔巴哈决裂的青年马克思是“理论上的人本主义”，属于非科学的意识形态；而1845年以后的马克思对自己的费尔巴哈信仰进行了根本的清算，把作为一种总体理论框架的人本主义当做“意识形态”加以抛弃，与一切把历史和政治归结为人的本质的理论（即

"理论上的人本主义")彻底决裂了。马克思从理论上"拒绝了"人本主义，故而真正的马克思主义是"理论上的反人本主义"。

阿尔都塞首先分析了马克思思想诞生的"意识形态襁褓"。他认为，人本主义的问题式贯穿于整个近代资产阶级思想史的始终。从霍布斯到卢梭的社会理论，从配第到李嘉图的政治经济学，从笛卡儿到康德的伦理学，从洛克到费尔巴哈的认识论，概莫能外。可是，依阿尔都塞之见，1845 年之后的马克思一举抛弃了人本主义哲学的旧问题式，马克思"不再把人的本质当作理论基础，因而也就摒弃了两个假定的全部有机体系。他把**主体、经验主义、观念本质**等哲学范畴从它们统治的所有领域里驱逐出去"①。这里，阿尔都塞一方面得出了合理的结论，即马克思主义不是从作为启蒙思想的基础的"人"(大写的类"人")出发的，但另一方面却没有理解马克思主义仍然必须面对"人"(现实的个人)，仍然必须从**理论上历史地科学地**说明人。确实，成熟的马克思不再从人出发，而是从现有的社会形态出发，一步一步地揭示资本主义产生和发展的历史必然性以及无产阶级革命消灭资本主义的客观规律。由于马克思拒绝从人的观念去推导社会的历史进程，所以他完全对立于以人为出发点的资产阶级意识形态幻想，也完全不同于青年马克思伦理色彩浓厚的哲学批判。这意味着历史唯物主义科学用社会形态、生产力和生产关系、上层建筑、意识形态，经济起最后决定作用以及其他特殊决定因素等范畴，代替了原来人的本质、主体、异化等旧程式。可是，在**马克思经济学—哲学思考**的背后，"人"、"主体"、"异化"这些概念仍然是马克思在其科学问题式中继续深入探讨的问题。②因此，阿尔都塞虽然正确地反对把马克思主义人学化并借助青年马克思的著作来建立马克思主义人学体系的企图，提出"必须把人的哲学神话打得粉碎，在此绝对条件下，才能对人类世界有所认识"，而"援引

① 阿尔都塞著，顾良译：《保卫马克思》，商务印书馆 1984 年版，第 198 页。

② 参见张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社 1999 年版，第 656～663 页。

马克思的话来复辟人本学或人道主义的理论。任何这种企图在理论上始终是徒劳的”。[①] 可是他的反人本主义努力中存在着**绝对化、简单粗暴**的一面。阿尔都塞实际上根本否认了“人”作为马克思主义哲学研究对象的任何可能性。

阿尔都塞进而断言，历史唯物主义科学的客观本质在于它首先是一种“**哲学**的反人道主义”：“马克思的理论反人道主义一如它在历史唯物主义中产生作用一样，不把关于社会形态及其历史的说明扎根在带有理论伪装的人的概念上。意即不把这些说明扎根在作为**起源的主体**、产生人的需欲（**经济人**）、人的思维（**理性人**）、人的行动和斗争（**伦理人、法律人和政治人**）的人的概念上面。”[②]也就是说，马克思创立历史唯物主义科学，重要的理论前提就是破除了作为历史本体的大写（伪）主体，破除了政治经济学中的“经济人”、认识论中的“理性人”、历史学中的“社会原子说”以及政治法学中的“法人”等物化神话。阿尔都塞实际上证伪了人本主义哲学的历史主体性。他宣判了一切“人的哲学”的主体——无论是启蒙式古典人本主义的类主体，还是克尔凯郭尔以来的新人本主义的个人主体——都是意识形态建构起来的**伪主体**。阿尔都塞的推理过程是这样的：既然人本主义哲学的前提是主体，所以，人本主义的历史观自然会把历史看成一个**有主体的过程**。“这就是说：历史是**一个异化过程，有一个主体**，而这个主体就是人。”[③]在这个主体哲学的逻辑构架中，“历史就成了人的本质的转化形式，而人的本质则成为改变它的历史的真正主体”[④]。阿尔都塞正确地指出，写作《1844 年手稿》时的马克思也承认这种先验主体。他也明确指出，正是在《1844 年手稿》里，还处于理论人本主义问题式中的主体哲学发生了自我爆炸。“正是这个论点**爆炸**了。爆炸的结果是主体、人的本

---

① 阿尔都塞著，顾良译：《保卫马克思》，商务印书馆 1984 年版，第 199 页。

② 阿尔都塞著，杜章智、陈璋津译：《自我批评论文集》，远流出版公司 1990 年版，第 237 页。

③ 阿尔都塞著，杜章智译：《列宁与哲学》，远流出版公司 1990 年版，第 127 页。

④ 阿尔都塞等著，李其庆等译：《读〈资本论〉》，中央编译出版社 2001 年版，第 160 页。

质和异化等概念完全消失,化为乌有,**无主体的过程**(*process without a subject*)这一概念得到解放,成为《资本论》中一切分析的基础。"①

真理多跨出一步就是谬误。阿尔都塞在倒"人本主义"的洗澡水的时候,把"人"这个洗澡的婴孩也一并倒掉了! 按照阿尔都塞的理解,马克思主义是"理论上的反人本主义",因此任何主体性哲学都是意识形态(**伪主体性**)的胡话,既然不能把人设定为历史的主体,那么历史自然也就成了一个"无主体的过程"了。

阿尔都塞自认为,主体哲学在青年马克思那里的"爆炸"是马克思引进黑格尔哲学的结果。因为"无主体的历史过程"来自于黑格尔哲学:"在黑格尔的著作中,历史是作为**没有主体**的异化过程或**没有主体**的辩证过程被思考的。"②依照阿尔都塞对黑格尔哲学的解读,在黑格尔哲学的总体逻辑中,"人们不能把任何'主体'作为主体指派给异化过程:无论是什么存在物(甚至人)或什么民族,或过程的某个'环节',都不能充当异化过程的主体"。可以说,绝对精神异化自身又复归自身的过程是"没有主体或目的的过程"或"**没有主体或客体的过程**"。③换言之,"**异化过程的唯一主体,是在它的目的论中的过程本身**"。阿尔都塞认为,黑格尔的绝对理念其实是一个**不是主体的主体**——"过程作为过程的'道路'、'绝对方法'"④。阿尔都塞对黑格尔的解释存在着严重的问题。黑格尔的绝对理念固然不是一般意义上的主体(作为激情的个人),但它可以假"激情"之手实现自己的目的。因此,这个异化与复归的过程也是它的自我实现的历史过程,怎么能够说**不是经验主体**的绝对观念就不再是主体了呢? 在黑格尔那里,观念性的世界精神恰恰是世界历史的**客观主体**啊!

阿尔都塞用(后)结构主义的观点"解构"了黑格尔客观唯心主义

① 阿尔都塞著,杜章智译:《列宁与哲学》,远流出版公司1990年版,第145页。
② 阿尔都塞著,杜章智译:《列宁与哲学》,远流出版公司1990年版,第127页。
③ 阿尔都塞著,杜章智、陈璋津译:《自我批评论文集》,远流出版公司1990年版,第119页注。
④ 阿尔都塞著,杜章智译:《列宁与哲学》,远流出版公司1990年版,第129页。

辩证法中的绝对观念。按照阿尔都塞的看法,黑格尔把异化史观眼里的历史异化进程变为了无主体的过程。本来,在人本主义的异化史观那里,在本体逻辑上的**起源**就是逻辑主体,历史就是描述这个主体沦丧和复归的过程,而黑格尔否定了这样的逻辑主体。阿尔都塞说,"在黑格尔那里没有任何**起源**,也没有任何开端(它只不过是现象)。为过程的目的论性质所必不可少的起源(因为它只是其结局的反映),为了使异化过程成为无主体的过程,从它被肯定的那一瞬间起就应该被**否定**"。黑格尔一上来就以"存在同时也是**否定**存在"为开端。为了解构主体,阿尔都塞求助于德里达(Jacques Derrida)的思想:"黑格尔的逻辑既被肯定又被否定的起源:这是德里达引入哲学反思中的概念——'涂改'的第一形式。……但是由逻辑从一开始就构成的这一黑格尔的'涂改',是否定的否定,它是辩证的,因而是目的论的。真正的黑格尔的主体正是寓于目的论中。如果把目的论去掉,那就会剩下马克思所继承的哲学范畴:**无主体的过程**的范畴。"[①]阿尔都塞以为,黑格尔的主体是德里达式的边写边擦的"涂改",黑格尔先写下了主体(存在),却又不断涂抹掉了。因此,只要把黑格尔哲学中的目的论残余去掉,就会出现一个真实的历史原相:无主体过程。

于是,阿尔都塞认定,消除了目的论的**无主体的过程**概念,是"把马克思和黑格尔联系的最大的理论债务",这是"马克思**确实**得益于黑格尔的主要的东西"。[②] 也就是说,马克思不仅从黑格尔那里借用来了"无主体的过程"概念,并且把它设定为历史唯物主义的核心概念。他认为,在创立了**历史科学**的马克思那里,"**历史是无主体的过程**,在历史中起作用的辩证法不是任何主体的作用,无论这主体是绝对的(神)还是仅仅是人类的,历史的起源总是已经被推到了历史以前,因此历史既没有哲学上的起源,也没有哲学上的主体"[③]。阿尔都塞认为,在历

① 阿尔都塞著,顾良译:《保卫马克思》,商务印书馆 1984 年版,第 129 ~ 130 页。
② 同上书,第 130 页。
③ 同上书,第 146 页。

史唯物主义视域中,不仅没有作为开端的逻辑**起源**,也没有本真的逻辑**主体**。具体存在的个人与群体并不是历史的主体,“具体的人们必然是历史**中**的一些主体,因为他们在历史**中**是充当主体。但是没有历史的**主体**”①。他又说:“关于个人建构成为历史的**主体,在**历史**中**活动的这个问题,原则上和‘历史的**主体**’无关,或者甚至跟‘历史的**一些主体**’无关。”②这就是“历史是无主体过程”的真正含义:人是**历史之中**的主体,但不是**历史的主体**。真玄。

阿尔都塞在这里的理论意图倒也不全是谬误,他要揭穿的是人**自以为自己是历史的主体**的假象。阿尔都塞认为,1845 年以后,马克思在历史科学中用“过程”代替了主体,因为“过程的概念是科学的,主体的概念是意识形态的”③。阿尔都塞甚至声称,“世界上只有一个东西是绝对的,那就是方法或本身是绝对的过程的概念”④,而**过程就意味着无主体**。粗看起来,阿尔都塞主张给“过程”以很高的地位,可是,这个“过程”是关系的过程,是结构的过程。他强调,“**除了在关系中以外,决没有任何像过程这样的东西**”⑤。阿尔都塞认为,历史是被构成、正在生成的**总体结构**,这就是**历史**的真理了。

阿尔都塞否认马克思主义是历史主义。为此他要求我们重新理解马克思的历史概念:“只有认真地研究**社会整体的结构**,考验在其中发现历史概念的秘密,在这种历史概念中,社会整体的‘生成’得到了思考。”他说,一旦我们能够“从马克思主义关于社会总体性的概念出发”,就可以“**建立马克思主义的历史时间的概念**”。阿尔都塞强调,马克思的“历史时间概念只能建立在属于一定生产方式的社会形态所构

① 阿尔都塞著,杜章智、陈璋津译:《自我批评论文集》,远流出版公司 1990 年版,第 114 页。
② 同上。
③ 阿尔都塞著,杜章智译:《列宁与哲学》,远流出版公司 1990 年版,第 130 页。
④ 同上书,第 147 页。
⑤ 同上书,第 131 页。

成的社会整体之起主导作用并具有不同联系的复杂结构的基础之上”[1]。阿尔都塞的意思是说，历史时间的内容是一定的社会历史整体的结构，所以历史只是“建立在不同生产方式的特殊结构基础上的历史性的特殊结构，这些历史性的特殊结构只是作为各个整体互相联系起来的各个特定社会形态的存在（属于各个特殊的生产方式），因此只有从这些整体的本质，也就是说，从它们固有的复杂性的本质出发才是有意义的”[2]。**没有整体结构，就没有历史时间。**阿尔都塞对历史时间的看法，实际上同卢卡奇—本雅明—海德格尔的历史时间概念一样，突出其生成性。但是，在卢卡奇那里，历史本身就是这种生成的一元化主体，而忽略了它同不同生产方式的具体关联；本雅明强调的是这种生成的不连续性、非线性特征；海德格尔将这种生成抽象化、非历史化了。阿尔都塞则把这种生成（过程）看做是一定的结构（生产方式）的节拍，他用“结构”反对主体性哲学的“历史时间”，就是要**证伪**青年卢卡奇所确立的**历史主体性**。施米特在评论阿尔都塞的历史观的时候，曾经这样说：“他致力于一种社会结构的转变过程的理论，在这种理论中，给予同时性高于历时性的方法论上的优先地位。”[3]这个定位是恰当的。既然如此，那么在结构主义者阿尔都塞看来，历史过程无非是一个**伪过程**，真正的东西（“主体”）只是一个关系结构。

二、理性主体的败坏和自我修复

阿尔都塞把历史看做无主体的过程，“结构”的过程，从而彻底删除了一切人学的痕迹。而在法兰克福学派中后期的后人学那里，历史和人又呈现出一种完全不一样的调子。阿尔都塞所说的“结构”被明确指认为“被全面管理的社会”，而这是工具理性渗透到现代社会生活的方方面面的结果。不难设想，一旦理性造成了一种人的全面被奴役

---

① 阿尔都塞著，杜章智、陈璋津译：《自我批评论文集》，远流出版公司 1990 年版，第 121 页。

② 同上书，第 122 页。

③ 施米特著，张伟译：《历史与结构》，重庆出版社 1993 年版，第 6 页。

状态,那么设想一种"无主体的结构"也就顺理成章了。和阿尔都塞不同的是,霍克海默和阿多诺都对这种奴役状态进行了尖锐的批判。可是,有一个问题被我们忽视了。滥觞于《启蒙辩证法》的后人学思路,在阿多诺的《否定的辩证法》中得到了进一步的宣扬和提升。但是霍克海默本人并不完全赞成阿多诺那种彻底否定一切"同一性哲学"也否定一切人本主义的非同一性思路,他依旧坚持用理性疗救理性的道路。霍克海默写于 1957 年的《人的概念》一文,清晰地昭示了他的理性主义立场。

霍克海默对人的论述,是从现代哲学和德国古典哲学的异同谈起的。在他看来,人的问题先于存在的问题,这是包括德国唯心主义和现代存在主义哲学在内的所有近代欧洲哲学的一个共同特征。欧洲现代哲学的主要特征就是"只是在尽力透彻地剖析了人以后,才提出关于存在本身的学说"。然而,虽然现代哲学和德国古典哲学都把人当做哲学研究的首要问题,两者在对待"人"的时候所提的问题和作出的答案却不相同。一言以蔽之,随着工具理性的不断布展,曾经在启蒙运动中起到至关重要作用的理想世界被祛魅了。霍克海默说,在康德那里,对人的探究分为三个问题:"我能够认识什么? 我应该做什么? 我可以希望什么?"而第三个问题包含了前面两个问题,它既是理论性的又是实践性的,对第三个问题的考察就可以得出至善的观念和绝对正义的观念。作为一种人们希望存在的理想世界,这种"应该"存在的道德秩序对于人的观念有着根本作用。[①] 在康德哲学中,超验世界的观念使得现实世界"似乎确实不能让人实现对它的要求",因此,康德相信,人的自由意志要求消除矛盾,实现公正秩序,这一信念或希望促使人们前进,指导着他们的行动。霍克海默指认这种希望是康德体系的基础,实际上把这种希望(即理想世界与现实世界之间存在的一种张力)视为理性的基石,人的概念的基石。

① 霍克海默:《人的概念》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 157 页。

可是,霍克海默随即话锋一转,指出“在我们的时代,自由思想无济于事之感比比皆是”。换言之,如果说“过去有一种理性的理论坚信公正世界仍然可以实现”的话,那么现在“人”这个词并不代表这种理论,确切说,“人这个词不再代表主体不论现状施予多大压力也能反抗现状的权力”①。为什么呢?霍克海默指出,“在康德之后的历史时期里,合理管理世界所需要的物质条件推进到了梦想不到的程度”,然而继承了这些先进条件的人不但没有继承康德的结论,反而另起花样地谈论起人来了。霍克海默认为,“从批判过渡到实证态度再到具体化”——这一切不是证明了前进,而是证明了倒退。在康德设想的理想世界中,只有具有美德的人才配享有幸福,但现实世界中的人是被工具理性操纵的人,而不再是那样一个精神存在。结果,“留给个人的自发活动,也只能够让他踏上给他规定的道路”。于是,启蒙理性的“人”被工具理性的“人”代替了。这是两种完全不同的“人”的概念。基于此,霍克海默对“人”的分析,就从证伪工具理性的“人”的概念着手。

霍克海默指出,工具理性的“人”是抽象的个人,而不是以社会和历史为中介的。也就是说,哲学家、社会学家和经济学家把“人”变成了从社会阶层、阶级、国家和时代中抽取出来的一个抽象物,一个生物学上的物种,而不是一个特定的个人。这里,霍克海默也把批判的矛头指向了人本主义哲学。在他看来,人本主义哲学追求的所谓“真正的人”的观念不过是“一口空水井”,那些“在自己的私生活、决策和内在力上无所成就的人们”以自己的种种梦想去填充这口空水井。② 和阿多诺的批判不一样,霍克海默对人本主义哲学的批判不是针对“真正的人”的隐性奴役特征,而是指责所谓“真正的人”(实质上是抽象的孤立的个人)是对现实的个人的遮蔽,它忽视了现实的生存苦难和拯救苦难的希望象征。因此,这样的人本主义哲学只能是抽象的乌托邦,而

---

① 霍克海默:《人的概念》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 158 页。

② 同上书,第 160 页。

这种乌托邦因素和具体存在的关系消失了。霍克海默称之为“人类学的欺骗”，因为它把抽象的人的“存在”视为具体现实，就遮蔽了“经济奇迹背后暗藏的罪恶”：“由于听信了人格为重的高见，在生存的纠纷和不义下的**肉体上的苦罪**被蒙混过去了。”因此，谈论这种抽象的人，“就像是一种治疗安排，又像一番安抚”。①

与这种抽象的人的概念相反，霍克海默坚信个人存在始终是受到社会的影响的。这样一来，要谈论真正的“人”的概念，就必须谈论个人存在的非独立性，也就是人对社会的依附性。而霍克海默的理论意图并不仅仅在于考察和批判，而是要从现实的依附性出发，开始谈论人摆脱他对社会的依附性并决定自己命运的能力。显然，后者被霍克海默视为人的概念的核心。而现代的存在主义哲学之所以被霍克海默判定为“人类学的欺骗”，恰恰是因为它无视人通过理性获得自由的权利和能力。为了摆脱这种“人类学的欺骗”，为了摆脱把“人”设定为“独立的存在”的迷信，首先就必须理解个人存在对于现实的非独立性。反之，“如果这种对社会的依附性不加以充分认识，就要永远依附下去”②。为此，霍克海默再次求助于德国古典哲学。他说：“听听大哲学家们的话是需要的，举例来说，我想到黑格尔的《精神现象学》和他的《逻辑学》。他让我们明白，孤立而又独立的存在是迷信，直接经验和存在以及一切自命为存在的东西都是绝对化了的。”③霍克海默重申：“个人只有作为他所归属的整体（即社会——引者注）的部分才是**实在的**”；“孤立的个体”并不符合“个体”的概念，因而也是不合乎理性的。而问题在于，社会本身的合理性也取决于它符合自身概念的程度，但“这是公认为尚未解决的问题”。这样看来，现实社会中的个人之所以是孤立的个人，之所以不符合“人的概念”，不合乎理性，其根源在于社会的不合乎理性！霍克海默是深刻的。他的理性主义言路不但承继着

① 霍克海默：《人的概念》，见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆 1998 年版，第 159 页。

② 同上书，第 161 页。

③ 同上书，第 160 页。

康德哲学对希望的理解，而且同样遵循黑格尔的总体性观念。黑格尔的总体性恰恰是理念世界对现实社会的批判性张力之来源。霍克海默强调，他的这种总体性并不是某种静态的观念，而是有着内在运动的历史现象。在现代时代，资产阶级秩序从一种“仍处在半开明阶段”的秩序转向了“工业势力控制一切”的阶段，置身于社会之中的“人”也相应地发生了诸多变化①。

既然“个人存在的非独立性”是德国古典哲学早已澄清了的命题，那为什么近代还会产生“人类学的欺骗”——把“存在”和“人”的抽象概念奉为具体现实的信念呢？霍克海默归咎于“教育的衰落”！看起来，霍克海默是在哀叹德国古典哲学的知识没有得到传承，但他实际上是在批判工具理性渗透到教育之中造成的恶果。毕竟，教育是社会对个人的最重要作用之一。霍克海默批判说，“目前的教育倾向于以广义的目的代替狭义的目的，前者在于造就当代生活战斗中能够自立的成功个人，后者则在于使孩子们能够继续父母的生活”②。教育的目的不再是文化的传承，而是培训出一个合格的“就业人员”。新的教育观念使得家庭教育的时间和范围都缩小了，家庭的许多职能已经让给了社会和其他机构。结果，孩子们的童年期缩短了，他们不得不更早地投入社会。于是出现了一种新类型的个人：技术专长，神态镇定；乐于掌握机械；选择某个团体或者多数党作为楷模，要求加入进去并赞同其主张，以其种种规章代替个人的判断。但他们的内心世界枯萎了，作出个人决断的乐趣、文化发展的乐趣、自由想象活动的乐趣也随之消逝了。原因无他，正是社会变化造成的。随着工具理性的渗透，社会分工变得越来越复杂，社会生活已经组织得非常严密，国与国之间、阶级与阶级之间的文化差异已经大大缩小，以至于没有必要为了沟通国家和沟通阶级而开展广泛形式的教育。有教养的学术人士已经过时了，让位于

---

① 霍克海默：《人的概念》，见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆 1998 年版，第 163 页。

② 同上书，第 164 页。

各种各样的专业人才——律师,医生,诸如此类。大学退化为职业学校,教育退化为满足大众消费的“智力预防法”。技术化社会特有的感知模式和行为模式,把古典文化的人文主义内涵荡涤得一干二净。霍克海默揶揄,面对更广大群众的教育,有点像城市妇女的长袍被侍女或仆人带到乡下,变成了农村妇女的服装。① 撇开霍克海默话语里的那股精英味道不谈,他对教育大众化、产业化的批判的确是鞭辟入里,入木三分!事实上,教育的退化不过是现代社会中工具理性对个人的种种控制的冰山一角。

尽管如此,霍克海默并未放弃近代人本主义和德国古典哲学奠定的“人的本质”的概念,即“人是理性的动物”。显而易见,在否认**静态的、抽象的**人的概念的同时,霍克海默依旧坚持**传统人学的永恒有效性**。他也承认,“人的形成本身是历史的产物,这点是始终正确的”,但是,作为一种“标志着组成社会的个人的真实存在”的外部力量,社会总体的影响范围“仅限于让社会所特有的理性本能成为个人生存的明显原则”,换言之,“社会只有达到实现康德的希望,才会成为合理的社会”。② 从这里我们可以看出,霍克海默的理性主义逻辑明显不同于阿多诺否认一切人学的非同一性逻辑。他否认的不是全部的人学,而只是抽象的、非历史的人学。这不仅包括了存在主义人学,也涵盖了在实证主义哲学的方法论指导下对人进行的各种社会学研究。在霍克海默那里,依旧存在着人学的价值悬设,这恰恰也是传统人学的假设:人是理性的动物,是“灵魂和肉体的复合体”。可是,现代社会中的人仅仅成了“工具理性的动物”,成了没有灵魂、只有肉体的动物,而不是康德希望的那种自由主体。这是霍克海默人学的基调,完全与他的“工具理性批判”相吻合(《人的概念》一文收于霍克海默的文集《工具理性批判》当中)。难怪他会说,在社会能够实现“康德的希望”之前,人的种

① 霍克海默:《人的概念》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 165 页。

② 同上书,第 166 页。

种属性都服从于与他相异的总体的权力。① 不难看出其中的异化逻辑。

正是从这样的人学逻辑出发,霍克海默才能着手批判发达资本主义社会的现实。工具理性和技术的发展带来了人的原子化。由于自动化机器的出现,人们的活动实际上越来越像机器了,因为每个人都必须使自己适应愈益明确规定的任务。结果就是人变得越来越被动,在操纵机器的时候不需要人的"主观能动性",也不需要人与人之间的交流和沟通。霍克海默指出,人们支配自然的力量越强,人对社会就越是无能为力。这正是《启蒙的辩证法》早就批判过的主题。在大众社会中,人们之间失去了传统的纽带和团结,从而变得容易被独裁者们控制。法西斯主义就是在这样的社会背景中兴起的。虽然法西斯主义已经成为历史,但现代社会的不合理性依然故我。在发达资本主义国家(比如美国)里,"尽管各方面都有所改善,尽管有难以想象的财富,而为生存、困苦和忧虑的残酷斗争却占支配地位","人们不能为合理安排大地而把力量用于大自然,只能在环境和难以逃避的操纵势力的支配下,屈服于盲目的个人利己主义和民族利己主义"。② 一句话,工具理性的覆巢之下,岂有完卵?工具理性只追求手段,不探求意义,因此随着工具理性的不断布展,文化衰退了,"包括人的研究在内的整个娱乐、教育设施成了一种徒劳的活动"。生活的总体已经失去了指导意义,因为它只是工具理性的恶总体,在它无休止的运动中,它只顾自身不顾他人。工具理性成为维护权力结构的帮凶。

即便如此,霍克海默还是说,"过错不在机器"。他毕竟没有把工具理性的扩展看成是一个无主体的结构性扩展过程。相反,机器本身是科学和启蒙的结果,它曾经是资产阶级上升的因素,也表明了人类的理性身份。虽然启蒙走向了自身的反面,变成了新的神话,但霍克海默

① 霍克海默:《人的概念》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 167 页。

② 同上书,第 176~177 页。

并不同意那种“文化批判的神话”,也就是说,机器以及技术将成为一种奴役人的力量。因此,在他看来,虽然机器带来了人类的不幸,对社会造成了若干破坏,但不应该因此就放慢技术和生产力的发展脚步,相反还应该借助机器的力量来减缓人类在物质上和精神上的不幸。机器的力量不过是人的力量的显现。“人的力量越大,是与应是之间、现状和理性之间的张力就越大。”①现代社会的不合理性是和合理性(进步)并存的,因此谁也不知道“现代社会”这个大机器究竟是有利于人类的进步还是“有利于”人类的堕落。但霍克海默似乎更倾向于认为,哲学不能堕落为社会达尔文主义和(被人们误解了的)尼采的“权力意志”说,也就是说,不能认为人类历史是按照丛林法则发展的。换言之,人是有理性的动物。虽然迄今为止,生存竞争是人类的特色,但这不过是历史的消极方面。不能据此认为人在技术面前就是软弱无力的,也不可能得出结论说,更大规模的征服和衰落就是人类的宿命。霍克海默相信,“这一切之所以发展成今天这个样子,是由于发展过程中早期某些地方的缺陷,而发展过程的本身既有力量束缚自己也有力量解放自己”。最后,霍克海默只能把希望寄托在“理性”的身上。他认为世界人民依旧渴望着幸福,而“幸福的人无需为了自己的安全而变得心狠手辣”,这是“高于官僚政治真理的一种剩余经济真理”。②

可惜的是,霍克海默这样说的时候,似乎底气不足。除了他的理性主义和乐观主义,他的根据在哪里?他的希望,他的乐观主义,最终不免依旧落人悲观主义。

三、“人”的同一性强暴本性

与霍克海默的这种遮遮掩掩的悲观主义不同,阿多诺的《否定的辩证法》走向了一种彻底的、清醒的悲观主义哲学。阿多诺独特的“无

---

① 霍克海默:《人的概念》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆1998年版,第177页。

② 同上书,第181页。

调哲学”不仅对整个西方理性传统进行了严厉的批判，而且也批判了青年卢卡奇式的主体性逻辑。在阿多诺眼中，卢卡奇的人本主义逻辑和卢卡奇本人所批判的实证主义其实是一丘之貉，都是一种没有丝毫客观性的强暴的主体辩证法。这样一来，整个人本主义的大厦就彻底瓦解了。

阿多诺强调，人学主体论的关键是**主体与客体的分离**。实际上，这是自笛卡儿以来整个西方思想的基本公设，也是整个当代西方资产阶级意识形态的深层理论本质。在康德那里，物质就被座架为存在于彼岸的“自在之物”，我手中的经验碎片只能由主体的先验构架重构起来。主体是中心，主体组织客体，以编织新的此岸世界。正是在主体与客体的这种逻辑对立中，主体吞噬了客体。到了现代实证主义那里，主观性冷漠地离开客体以便操纵它，这是一种**直接的工具性奴役关系**；而在现代人本主义那里，世界就是那种在其客观的创造物中认识自己的意识的产物（胡塞尔的“意向性”、海德格尔的“在世中”和卢卡奇的社会存在本体论）。结果，“主体就把它归结于它自己的尺度；主体淹没了客体”①。阿多诺说，这是一种**更坦率的强制**，因为它表现了主体对客体的支配和奴役，主体贬斥客体正是为了更方便地奴役它。主体与客体的二元分裂的实质，是主体将自己从客体中的**相对超拔**变成独立的统治权力，这必定成为一种**主体同一性的意识形态**。实证主义也好，人本主义也罢，它们的共同实质只有一个，即装扮成各种模样的**主体奴隶主**（“逻辑命题”、“语言结构”、“无意识”、“超人”、“存在”等）与被支配的客观对象。

阿多诺在他 1960 年写下的著名论文《主体与客体》中，对主体同一性的意识形态作了大量精辟的批判性分析。阿多诺首先批判道，同一性的强暴逻辑是二元分裂中的**主体的自我遗忘**。“主体一旦完全脱离客体，就把客体纳入自己的规范；主体吞没客体，在很大程度上忘记

① 阿多诺：《主体与客体》，见《法兰克福学派论文精选》，纽约，1978 年版，第 499 页。

了它还是客体本身。"①精神忘记自己正基于作为主体的另一半(肉体),它有意无意地回避这一点。这是斯芬克斯之人面狮身的断裂,精神脱离自己的基座所发动的唯心主义政变。可是,主体获得的霸主地位丝毫也不会改变这样一个事实:客体不存,主体必灭。其次,同一性的强暴逻辑是二元分裂中的**主体对客体的观念性强制**,即主体通过概念化来征服客体。概念化就是主体按照一种**超时间的**固定不变的方式去规定客体,"这种固定性和不变性是在社会关系中已客观地形成的人的具体化的思考方式",即**物化逻辑**。阿多诺将其称为"偶像崇拜的特性",这是一种"社会上的必然假象",原来是后天形成的东西倒成了**先天**的东西。② 最后,同一性的强暴逻辑是二元分裂中的**主体本质主义**。在这一文本中,阿多诺第一次将批判引向了马克思、海德格尔还在肯定的主体本身。因为任何一种肯定主体本身(无论是实践主体还是"存在"主体)的绝对中心模式都是阿多诺断断不可接受的。

在阿多诺看来,人学理论的深层逻辑也仍然处在主体与客体的**二元分裂格局**中。在《否定的辩证法》中,阿多诺指出,"主体和客体的分离是不能靠还原于人类、甚至还原于绝对孤立的人来消除的。今天流行的人的问题、直至源于青年卢卡奇的马克思主义的人的问题都是意识形态的,因为它的纯形式规定着始终不变的可能的回答,即使这种不变性是历史性本身"③。因为从一开始,对自然的统治就与社会的等级统治及控制交织在一起,一旦主体对客体的这种奴役关系最终回过头来介入人类自身的关系,就造成主体对主体的奴役!因此,阿多诺既反对青年卢卡奇将马克思主义的历史辩证法变成一种以批判物化(异化)为核心的人本主义伦理冲击,也不赞成弗罗姆、早期列斐伏尔等人的异化理论。在他看来,异化理论固然也在批判资本主义经济文化现实,但从更深一层的意义上,这些"关于物化的挽词中,人类苦难的原

---

① 阿多诺:《主体与客体》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 209 页。

② 阿多诺著,张峰译:《否定的辩证法》,重庆出版社 1993 年版,第 212 页。

③ 同上书,第 50 页。

因会被掩盖起来而不是受到指责"①。因为资本主义社会经济发展所造成的"灾难"在于一些注定使人类陷入无能和冷漠的客观条件和经济关系,这些条件又正是由人类的行动生成的,因此,问题的关键并不在于显示这些关系以及观念性伦理批判。与资本主义经济关系总体相比,"物化只是一种副现象(epiphenomenon)",而异化则不过是物化现实的主观意识现象。物化与异化不是原因,而是一种结果!这是将马克思与人本主义界划开来的根本尺度。

阿多诺精确地说,同样面对物化和异化现象,前期和后期的马克思却有两种截然不同的理论态度:"成熟的马克思在他为数不多的对自由社会的评论中改变了他对物化原因、劳动分工的立场。他此时已把自由状态和天然的直接性区别开来了,他希望,计划要素将导致为生活而不是为利润而生产,因而本质上是直接性的恢复——在这种计划中,他保存了异己的事物;而在他关于实现哲学只是思考的东西的设计中,他真实保留的是中介。"②。这里,阿多诺发现写下《1844年经济学哲学手稿》的青年马克思是**不成熟的**,而在"成熟的马克思"那里(阿多诺精确地指认出《资本论》第1卷第4篇),马克思已经不再将人类原初的直接生存状态视为自由本身,他客观地承认社会历史的进步,特别是资本主义生产方式所带来的巨大生产发展。马克思充分肯定了作为历史进步现实的中介性的复杂社会关系,他只是批判资本主义社会中人的存在目的发生了根本性的倒错(人不是目的,物成了目的),从而提出了解决社会运转无序性的"计划"方案,也就是要求把颠倒的目的重新颠倒过来,把人的自身生活"直接恢复"为目的。由于阿多诺精确界划了人本主义哲学和马克思主义哲学的界限,把前者斥之为"哲学帝国主义的幻想",所以他明确反对总体性的"第一哲学",即从第一性原则(基始本体论)出发的同一性哲学。在阿多诺看来,哲学上的"第一"的观念,本身就必然是"统治性的范畴"和"意识形态的原则"。在这一

① 阿多诺著,张峰译:《否定的辩证法》,重庆出版社1993年版,第188页。
② 同上书,第188页。

意义上，他把“流行的人的问题、直至源于青年卢卡奇的马克思主义的人的问题”都说成是意识形态。阿多诺的说法和阿尔都塞的说法很类似，但其内涵却大相径庭。阿多诺哲学的基本立场是**拒绝本体论**和**砸碎总体化**，阿尔都塞的结构主义其实是隐蔽的“总体性哲学”，因此也是阿多诺坚决反对的“意识形态”。

反对一切公开和隐蔽的**主体第一性**的哲学，成为阿多诺理论运作的基本原则。他说，“主体性的第一性是达尔文生存斗争的一种精神化的继续。为了人的目的而压制自然是一种纯粹的自然关系，控制自然的理性及其原则的至上性是一种幻想。当主体断言自身是万物的培根式的主人并最终是万物的唯心主义创造者时，它便把一种认识论的和形而上学的东西带进了这种幻想。主体的统治的实践使它成了它认为它统治着的东西的一部分”①。阿多诺的这段分析大大深化了《启蒙辩证法》所开创的“反对人类中心主义”的主题。阿多诺说，“主体显示了它在毁灭客体时又完全隶属于客体。主体所做的事情是主体误以为在自己的魔法下所捉住的东西的魔法。主体孤注一掷的自我拔高是它对自身无能的体验的反应，这种体验阻碍着自我反思。绝对的意识是无意识”②。主体性哲学不仅是唯心主义的幻想，更是一种**人类中心主义的自我异化**！阿多诺的理论透析力令人叹服。

---

① 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 177 ~ 178 页。
② 同上书，第 178 页。

第 四 章

价值论核心:从物化批判到异化批判

西方马克思主义人学中最有价值的部分,倒还不是它们对人的本质的说明。和这些近乎抽象的价值悬设("应该")相比,对资本主义现实(坏的"是")的批判才是人学建构中最激荡人心的环节。如果我们仔细考察这种人学批判逻辑的发展过程,同样可以看到一条从马克思的政治经济学批判出发、最终却逾越了马克思主义的基本理论边界的历史道路。

众所周知,马克思主义对资本主义社会的批判是一种政治经济学批判。而青年卢卡奇在没有看到马克思《1844 年经济学哲学手稿》(1932 年发表)和《1857—1858 年经济学手稿》(1939 年发表)的情况下,从马克思的经济学中发现了第二国际没有注意到的**物化批判**理论。青年卢卡奇用马克思否定资本主义经济过程的尺度,颠倒了韦伯对资本主义社会的合理性确证,作出了重要的理论贡献。可是,这种非历史的价值批判把理论带进了一种人类生存不可解脱的**本体异化逻辑**之中。无独有偶,萨特从不可消除的**匮乏**出发,也把个人的实践变成了在异化的历史舞台上带着物性的沉重镣铐跳的悲苦之舞,这同样把人学批判理论带入了一种不可解脱的逻辑困境。

青年卢卡奇对生产本身的可计算性量化原则的浪漫主义批判,不但开启了在生产(科学技术)层面批判资本主义文明之先河,而且是法

兰克福学派的**工具理性批判**逻辑之开端。在法兰克福学派后来的"启蒙辩证法"的批判视野中，马克思主义赖以扬弃"异化"的工业文明本身，却反而成了异化的最大根源。工具理性批判的基本逻辑是，人征服自然时采取的工具理性必然会从人与自然的奴役关系扩张到人与人的奴役关系。阿多诺在《否定的辩证法》中进一步明确指出，从商品交换关系导出的**同一性**逻辑已经成为现代资本主义社会的支配性逻辑，人是受到同一性的幻象统治的！

既然现代资本主义社会已经沦为一个被全面管理的社会，人已经沦为"单向度的人"，异化已经蔓延到日常生活的各个领域，那么，对现代社会**日常生活的批判**就成为任何主体解放话语的先决条件。在这方面，列斐伏尔、弗罗姆、科西克等人做出了值得我们珍视的努力。尽管他们的理论话语给我们描述了一个异常恐怖的异化图景，现代日常生活变成了常人们（海德格尔语）无法看穿也无法承受的异化世界，但是他们也在寻求日常生活革命的新解放道路。这是一个极其复杂的批判语境，也是今天"后马克思主义"社会主义战略的目标畸变为"不可能性"的理论先导（详见第五章第三节）。

第一节　走出政治经济学批判：生产的物化与实践的异化

青年卢卡奇的物化理论是他早期哲学建构中最重要的逻辑构件，也是卢卡奇研究中最混乱、最肤浅的领域。由于缺乏必要的思想史尺度，研究者不但无法科学地界定对象化、物化与异化的理论边界，也没有发现青年卢卡奇物化理论的支援背景是韦伯的生产物化观点，而简单地把青年卢卡奇描述的马克思物化理论等同于马克思本人的物化批判理论。因此，要理解青年卢卡奇的物化理论，就不能不首先廓清这一理论的思想史地平。不仅要理解物化（异化）观念的理论史，还要在深入理解马克思的物化理论和韦伯的物化理论的基础上，才能进入青年

卢卡奇的语境。

一、地基清理:异化、对象化、物化

异化是人学的双生子。当文艺复兴时期的人文主义用理想的"人的尺度"去衡量社会与人的实际存在时,现实生活中与"人"、"理性"相背离的各种异己状态就成了"异化"。异化理论不过表达了(批判了)社会历史中**应该存在**的东西实际上所采取的**异在状态**。这样看来,第一个异化理论家是卢梭。他第一次阐明了起点(原始自然社会)——异化("现代社会"中人由于占有物的财富而被物所占有,这也是人类主体存在的对象性物化)——消除异化的回复(新的契约社会和自然状态)的**异化历史观**。席勒在《美育书简》中发挥了卢梭的观点,指明了人类主体在市场中的物化和主体生存的非总体性。真正把异化理论上升到哲学本体论高度的是德国古典哲学家费希特:自我是主体,但为了确证自己则又将自身**外化**出去,形成作为自我对立面的非我,**对象化**的非我即自我的异化;非我的设定最终又造成主客体的相互制约。

黑格尔是经典异化理论的真正创始人,异化是黑格尔哲学的中心范畴。黑格尔的主体对象化与异化有两层意思:一是自然实现的自在的**对象化**;二是人类主体观念本质的物化,这同时也就是**外化和异化**。这里,物化是虚假的现存,异化关系反倒是真实的现实环节。作为起点的抽象观念通过对象化,化身为物质存在,实现了本质。虽然精神"沉沦"于自然物质,但从自身异化出去也就是过渡性地肯定自己,因此**异化等于对象化**。而在绝对观念运动的第三阶段,人的现实"激情"成了造物主的工具(《精神哲学》中的"理性的狡计"),人的主体物化于人创造的经济世界(非主体性的"第二自然")。在这一更高的历史层面上,出现了**新一轮异化**。

费尔巴哈直接否定了黑格尔的总体对象化和异化,因为这是唯心主义对自然物质存在与观念的主谓颠倒。费尔巴哈抓住了黑格尔第二个异化层面上的人的感性对象化活动,强调**对象化不是异化**,而是真实的现实生活。宗教反而是人的**类本质的异化**,黑格尔的唯心主义哲学

本身也不过是一种观念异化。在费尔巴哈看来，上帝也好，绝对观念也好，都是人自己类本质的异化物。费尔巴哈**肯定对象化，反对异化**！这恰恰是青年马克思的逻辑参照系。

马克思在写《博士论文》的时候，还站在黑格尔哲学的立场上，肯定原子走向现实的对象化（肯定的异化逻辑）。到了《黑格尔法哲学批判》和《德法年鉴》，马克思开始**否定**异化状态，并明确**区分了异化与对象化**。在《1844 年经济学哲学手稿》中，青年马克思自觉批判了黑格尔将对象化与异化混为一谈的错误。基于无产阶级革命的立场，马克思必然要否定异化，因为工人的劳动异化现象，是与他批判资本主义私有制中存在的人与人、人与物关系的异化的不合理性联系在一起的。应该指出，青年马克思的劳动异化论不同于赫斯着眼于**交换**的金钱异化论，它是从**生产过程**开始的。① 马克思设定了人的理想化的类本质劳动，这是异化之前人"应该"存在的本真状态，有了这把尺子，劳动异化、劳动产品异化、人的类本质（关系）的异化就纷纷出笼了。可是，这时候的马克思还没有真正进入经济学语境，他笔下的生产过程和交换不过是**抽象的**逻辑过程。而这时候的"共产主义"不过是扬弃异化的**逻辑否定**的产物。青年马克思的人学批判不是建立在科学基础之上的。

这种人本主义异化逻辑在历史唯物主义创立之后就被彻底颠覆了。马克思否定了**异化历史观**，但仍然对资本主义商品交换中形成的社会关系物化持批判态度。这是马克思在经济学研究中逐步形成的新**物化理论**。马克思区分了资本主义经济运动带来的两种物化：其一是"个人在其自然规定性上的物化"，即物质生产。这也是青年马克思念叨的**对象化**——人类主体通过劳动生产在对象的改变中实现自己目的的积极过程，它与物质生产力的发展是一致的。马克思对此持**充分肯定**的态度。但马克思还发现，资本主义社会中"个人在一种社会规定

① 参见张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社 1999 年版，第二章。

（关系）上的物化，同时这种规定对个人来说又是外在的"[①]。这是在商品交换中**历史形成的**特定的**社会关系物化**，它突出地表现在货币关系和资本关系中。马克思的关系物化论，最早完成于《1857—1858年经济学手稿》，而完整表述于《资本论》。所谓"物化"，一言以蔽之，就是资本主义社会历史发展中，人与人的社会关系颠倒地表现为物与物的关系。这种物化的实质是**人自己创造出来的物（关系）反过来奴役人！**第二种物化，即人类历史的发展中出现的**物役性**现象，才是马克思物化批判理论的对象。[②]

这一物化批判可分为三个层次。第一个层次是商品拜物教批判的层次，旨在说明商品生产者之间交换彼此劳动的行为是如何颠倒地表现为不同商品之间交换价值的假象。《资本论》指出，商品具有的交换价值并不是物的属性，而是一种社会关系，是劳动产品的价值关系，但它在人们面前采取了物与物之间关系的虚幻形式。因此，商品具有的价值显得神秘莫测，因而人们陷入商品拜物教之中。马克思进一步指出，这种物化是历史发生的。诚然，"在一切社会形态内，劳动产品都是使用品，但只有在资本主义社会这个特殊的历史阶段上，才把一个有用物品生产上支出的社会劳动表现为它的'对象性'属性，那就是表现为它的价值，并且把劳动产品转化为商品"[③]。

第二个层次是货币拜物教批判，说明了在货币这个作为一般等价物的特殊商品形态上，使用价值如何颠倒地表现为价值的现象形态，具体劳动如何颠倒地表现为抽象劳动的现象形态，社会劳动如何颠倒地表现为私人劳动的现象形态。马克思指出，"货币拜物教的谜，就是商品拜物教的谜"[④]。从商品生产者之间的物物交换发展到生产者与消费者之间的商品—货币交换，社会关系的物化与颠倒变得更隐蔽、更神

① 《马克思恩格斯全集》，第46卷（上册），人民出版社1979年版，第176页。

② 参见张一兵：《马克思历史辩证法的主体向度》，南京大学出版社2002年版，第二章。

③ 马克思：《资本论》，第1卷，人民出版社1953年版，第35页。

④ 同上书，第71页。

秘了，而拜物教表现得更明显、更普遍了。

但是，马克思最为看重的是第三个层次，即资本拜物教的层次。只有劳动力这种特殊商品和资本这种特殊货币之间发生的社会关系物化，才是马克思对**资本**主义社会批判的理论归宿。马克思指出，资本不是物，而是一种历史性的社会关系，是资本主义生产方式的本质。劳动力的买卖是资本增殖的秘密。“资本有一个唯一的生命冲动，那就是增殖价值，创造剩余价值，用它的**不变部分**（生产资料）来吸收可能最大量的剩余劳动的冲动。资本是死的劳动，像吸血鬼一样，必须吸收活的劳动，方才活得起来，并且，吸收得愈是多，它的活力就愈是大。”①资本主义生产特有的颠倒，是“死劳动和活劳动（价值和创造价值的能力）的关系的颠倒”②。马克思在经济学上发现的剩余价值理论，在哲学上就是资本拜物教批判理论。最终，资本变成了“能生钱的钱”，而其中人（资本家，即人格化的资本）与人（劳动力）之间的社会关系（剥削关系）被掩盖了，“工人养活资本家”的本质颠倒地表现为“资本家养活工人”的假象，这种不平等的交换表现为“自由平等”的假象。于是，整个资本主义社会是一个颠倒的社会。

值得注意的是，马克思在《资本论》手稿中，有时也用“异化”一词来替代关系物化和物役性的概念，但这已经不是经典人本主义逻辑中的异化规定，而只是说明物役性现象的科学异化概念了。这个“异化”和“颠倒”、“混乱”同义。马克思并不抽象地否定资本主义生产过程中创造的积极物化（社会历史的一般基础），他只是否定人的关系物化对人类主体的奴役和盲目支配。他的物化批判理论丝毫没有人本主义伦理批判的**抽象价值悬设**和**浪漫主义**色彩。马克思的物化批判理论并不像青年马克思的劳动异化论那样，单纯贬斥人与物关系的颠倒，而是先承认物役现象的客观历史必然性，科学地说明了在人类历史的发展过程中，人与人之间的关系是如何颠倒为物与物之间的关系的；然后再从

① 马克思：《资本论》，第1卷，人民出版社1953年版，第233页。

② 同上书，第324页。

社会历史运动的内在矛盾中确证这种必然性不过是“暂时的必然性”，确证随着人类历史的进一步发展，物役性的颠倒可能被消除。

可是，写《历史与阶级意识》时的青年卢卡奇，既没有读过青年马克思建构人本主义劳动异化史观的《1844年经济学哲学手稿》，也没有读到马克思后来具体建构自己物化理论的《1857—1858年经济学手稿》。他完全是从马克思的《政治经济学批判》和《资本论》等著作中体悟到马克思的物化（物役性）**批判**理论的。这的确很了不起！[①] 然而，虽然从表面上看，青年卢卡奇的物化理论延续了马克思关系物化论的思想，但究其理论实质，却传承了**马克斯·韦伯**的衣钵！

韦伯是一位社会学家。他对工具合理性和法理型社会机制的肯定性论证，构筑起了全部资产阶级意识形态的大厦，也是当代资产阶级主流学术的重要基础。韦伯关心的一个核心问题是资本主义社会与前资本主义社会以及非资本主义的东方社会之间的本质差异。为此他采用了若干“制度合法性”的理想型来解释。按照他的理解，社会行为可以分为四种类型：①目的合乎理性的，即通过对外界事物的情况和其他人举止的期待，并利用这种期待作为“条件”或“手段”来实现自己合乎理性所争取和考虑的、作为成果的“目的”；②价值合乎理性的，即通过有意识地对一个特定举止在伦理上、美学上、宗教上或其他阐释的价值上的无条件的固有价值的纯粹信仰，而不管是否取得成果；③情绪的，即通过现时的感情状况；④传统的，由约定俗成的习惯。[②] 相应地，一个制度的合法性可以基于传统，可以基于情绪的信仰，也可以基于价值合乎理性的信仰或者基于对特别的外在结果的期望。韦伯归纳出三种统治的理想型：①传统型的统治，建立在对历来适用的传统的神圣性和传

---

① 里希特海姆错误地认为，青年卢卡奇“识破了马克思在其晚年有意采取的实证主义伪装”。其意思是说，马克思从头到尾就是一个人本主义者，只不过到晚年将自己的人本学遮蔽起来。卢卡奇正是在透视了这种实证主义的表象之后，悟到马克思的人本主义本质。参见里希特海姆：《卢卡奇》，中国社会科学出版社1989年版，第103页。

② 马克斯·韦伯：《社会学基本概念》，见韩水法译：《韦伯文集》（上卷），中国广播电视出版社2000年版，第130页。

统授命实施权威的统治者的合法性的普遍相信上;②魅力型统治,建立在献身于一个人以及由他所创立的制度的神圣性或英雄气概或模范榜样之上;③合理型统治,建立在相信统治者的规章制度和指令权利的合法性之上。[1] 在韦伯看来,资本主义社会和前资本主义社会以及非资本主义社会的区别,就在于以合理型统治替代了传统型和魅力型统治。

韦伯进一步指出,从前资本主义社会进入资本主义社会,乃是一个"祛魅"的过程,一个合理化的过程。韦伯说:"市场的有关参加者正是把他们的举止作为手段,以自己典型的、主观的经济利益作为目的,把他们怀着对对方的预计可能的举止的同样是典型的期望作为达到目的的条件,并使他们的举止以这种目的和期望为取向。"[2]换言之,在资本主义社会中,目的合乎理性的行为即考虑行为的后果和达到行为的手段(工具)的行为占据了上风。所以,目的合理性又叫做形式合理性、工具合理性(简称"工具理性")。在他的名作《新教伦理和资本主义精神》中,韦伯认识到,在前资本主义社会的企业中,"合乎理性地使用资本和按照资本主义方式合乎理性地组织劳动尚未成为决定经济活动的主导力量"[3]。而在资本主义社会中,"人竟被赚钱动机所左右,把获利作为人生的最终目的。在经济上获利成为不再从属于人满足自己物质需要的手段。这种对我们所认为的自然关系的颠倒,从一种素朴的观点来看是极其非理性的,但它显然是资本主义的一条首要原则"[4]。但痛心疾首的韦伯还是清醒地认识到"很不幸,它是不可避免的"。

和马克思不一样的是,韦伯的合理化理论落脚点在生产力(技术和劳动组织)上而不是在生产关系(资本)上。在《现代资本主义的兴起》一文中,韦伯考察了资本主义产生的历史条件。他认为,企业家的

---

① 马克斯·韦伯:《统治的类型》,见韩水法译:《韦伯文集》(下卷),中国广播电视出版社 2000 年版,第 215 页。

② 马克斯·韦伯:《社会学基本概念》,见韩水法译:《韦伯文集》(上卷),中国广播电视出版社 2000 年版,第 136 页。

③ 马克斯·韦伯著,于晓等译:《新教伦理和资本主义精神》,三联书店 1987 年版,第 41 页。

④ 同上书,第 33 页。

占有生产手段、市场的自由、合理的技术和合理的法律、自由劳动和经济生活的商业化都是资本主义企业的特征和前提条件。韦伯尤其强调会计制度和工业技术的发展。二者导致了使技术和经济关系合理化的倾向，即为了追求利润而减低生产成本，渴求创造发明新的劳动机械化技术。最终，"西方资本主义产生了过去任何地方所没有的一种合理的劳动组织"。

可以看出，韦伯的合理化理论是**非批判的**物化理论。这是他和马克思的物化批判理论的根本异质性。在韦伯那里，关注人本身的价值合理性属于传统型社会的运转方式，而工业生产或社会本身的客观进程必然要求形式合理性（工具理性）。韦伯甚至写道："从目的合乎理性的立场出发，价值合乎理性总是非理性的。"[①]在社会的客观运转面前，人的主体性的东西恰恰是无关紧要的，是有害的。所以人（主体）必须被**量化**为客观要素，以具有**可计算性**（可操作性）。[②] 和马克思一样，韦伯也区分了资本主义经济过程中的"对象化"与"异化"。可是，韦伯肯定生产过程中对象化的**形式合理性**，而有伦理意义的"异化"被他当做主体的**价值合理性**，被"祛魅"了。韦伯没有作为终极价值悬设的异化理论[③]。

卢卡奇早年曾经师从韦伯，韦伯的思想对他影响很深。青年卢卡奇的所谓物化，不是马克思面对的19世纪的资本主义市场交换中的社会关系的颠倒状况，而是韦伯描述的泰勒制以来的20世纪工业文明对象化技术进程中的合理化（量化的可计算的标准化进程）。可是青年卢卡奇将韦伯的物化与马克思的物化混同起来，其**表面语义**似乎是马克思言说的商品结构（生产关系）之上的物化，但**深层逻辑**上是韦伯言说的生产过程（技术）的物化。确切地说，青年卢卡奇的物化**批判**理论来自韦伯，又**颠倒了**韦伯。他直接套用了马克思的物化（物役性）观

① 马克斯·韦伯：《新教伦理和资本主义精神》，三联书店1987年版，第132页。
② 同上书，第41页。
③ 马克斯·韦伯：《现代资本主义的兴起》，见韩水法译：《韦伯文集》（上卷），中国广播电视出版社2000年版，第385页。

点，并把他对资本主义物化的愤怒倾泻在**对象化**的生产过程的四周。

总之，黑格尔认为物化（主体的对象化）与异化是同体的，所以他既肯定又否定。青年马克思在生产过程中区分了二者，肯定对象化，否定异化。后来的马克思进一步区分了两种物化，肯定生产对象化的物化，否定市场交换中产生的关系物化和更深层的异化（物役性）。青年卢卡奇回到了黑格尔式的同一，对他来说，生产的对象化就是物化（物役性），对这种物化没有肯定，只有否定。下面，我们就来看卢卡奇本人的论述。

二、两种不同的物化：市场交换中的关系物化和工具理性的伪物性化

粗看起来，青年卢卡奇的长文《物化和无产阶级意识》（收于《历史和阶级意识》一书中）和马克思的《资本论》一样，都是从商品开始分析的。但青年卢卡奇在该文本中，把**马克思**的物化批判理论和**韦伯**的工具理性对象化理论进行了**非法连接**。

青年卢卡奇宣称：在资本主义社会中，没有一个问题的解答不能在商品结构之谜的解答中找到。只有把商品问题当成资本主义社会的核心问题，"才能在商品关系的结构中发现资本主义社会一切对象性形式和与此相适应的一切主体性形式的原则"①。请注意这个"对象化的形式"，这不是指生产过程中的对象化，而是商品交换关系中的对象化（物化）。显然这既不是从哲学人本主义出发的异化逻辑，也不完全是马克思后来从商品交换中发现的社会关系物化。

在此，青年卢卡奇描述了他眼中的商品结构的本质："它的基础是，人与人之间的关系获得物的性质，并从而获得一种'幽灵般的对象性'，这种对象性以其严格的、仿佛十全十美和合理的自律性[Eigenge-

---

① 卢卡奇：《物化和无产阶级意识》，见卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 143 页。

setzlichkeit]掩盖着它的基本本质,即人与人之间关系的所有痕迹。"①青年卢卡奇把马克思的商品拜物教批判理论抬到了一个太高的高度。他看到"商品拜物教问题是现代资本主义特有的问题",打算从商品拜物教问题"看清资本主义及其灭亡的意识形态问题"。实际上,商品拜物教批判不过是马克思物化批判理论的入口,资本拜物教批判才是其核心与实质。青年卢卡奇恰恰过分突出了商品拜物教批判的地位,而忽视了资本拜物教的意义。资本主义灭亡的问题,不是一个意识形态问题,而是资本这种历史性生产关系的灭亡问题。仅仅谈商品,不谈资本,是无法看清问题的。这就使得他的理论建构中出现了缝隙。"苍蝇不叮无缝的蛋",正是青年卢卡奇对马克思物化理论理解的这种偏差,使得马克斯·韦伯的工具理性化观点有机可乘。

青年卢卡奇与马克思物化理论的关联,也就到商品拜物教观念为止了。接下来发生的事情非常有意思。当青年卢卡奇的商品拜物教分析进入"劳动力成为商品"之后,他突然转向了对劳动过程的分析:"如果我们纵观劳动过程从手工业经过协作、手工工场到机器工业的发展所走过的道路,那么就可以看出合理化不断增加,工人的质的特性,即人的——个体的特性越来越被消除。"最终,卢卡奇从商品拜物教批判中得出的仅仅是一条原则:"根据**可计算性**来加以调节的合理化的原则。"得到了这条"合理化"原则之后,卢卡奇就抛开了他曾经奉为上宾的"商品"。他的行文中到处是"合理化"的字眼:"现代资本主义产生的所有经济—社会前提,都在促使以合理物化的关系取代更明显展示出的人的关系的自然关系。"②——这和前文引用的韦伯的话语十分相似!卢卡奇甚至说:"只要这一过程才处于形成中,虽然对剩余劳动榨取的手段比后来更发达的阶段更明显、更残酷一些,但是,劳动本身的物化过程,从而工人意识的物化过程的进展程度则差得多。"③可见,卢

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆1995年版,第143～144页。
② 同上书,第153页。
③ 同上。

卡奇对资本主义的批判重点，已经不在乎“虽然”（资本占有剩余劳动的**剥削**关系）而在乎“但是”（劳动的物化过程和工人**意识的物化**过程）了。问题的实质是合理性以及这种工具理性导致劳动主体性的丧失。这已经不是在直接面对马克思所讲的社会关系物化，而是在反对韦伯眼中物质生产对象化过程“祛魅”的量化、标准化和世俗化进程。主体的消除和对象化中的量化导致的可计算性，是韦伯站在资产阶级意识形态立场上充分肯定的东西。青年卢卡奇并不从正面肯定韦伯，而是从反面将韦伯颠倒过来，形成他自己独特的物化批判。这不能不说是一个严重的理论逻辑混乱。关键的异质性在于，马克思对物役性物化的分析是从**生产关系**着眼的，而韦伯则是从**生产力**本身入手的。青年卢卡奇讲的却是**生产过程中**工具性对象化导致的量化和可计算性的物化，用他自己的话说是“资本主义社会的人们受生产力奴役的情况”①。**人受生产力的奴役**?！这不可能是马克思的观点。因此，切不可把他的思想中的**韦伯的合理化逻辑**直接误认为**马克思的物化理论**！

这里一个很有意思的问题是：青年卢卡奇究竟是有意栽花，还是无心插柳？在他的心目中，马克思的物化批判理论和韦伯的工具合理化理论究竟是不是一回事？与其说卢卡奇是在故意把水搅浑，有意把二者混为一谈，不如说他好心好意地把韦伯介绍给了马克思。这里当然有理论上的僭越和学术上的不诚实（他只标明马克思而不标明韦伯），但是考虑到当时的历史情境，他这么做有着相对的历史合理性。卢卡奇时代的资本主义对剩余劳动的榨取方式已经越来越文明也越来越隐蔽了。这种合理化为资本主义制度的合法性提供了理由，从而“证伪”了无产阶级革命的合法性。卢卡奇不愿意看到这种理论困境，为此他要给无产阶级革命寻找出路，而韦伯就是他找到的出路。如韦伯所言，从工具理性的观点看，价值理性是非理性的，那么，反过来从价值理性的观点看，工具理性才是非理性的——韦伯也轻蔑地说过，“从素朴的观点看”，合理化是非理性的。由此可见，尽管韦伯本人一再标榜“价

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1995 年版，第 120 页。

值中立”,他关于资本主义社会的合理化观点内在地包含着对资本主义社会的一种批判:非理性的“工具理性化”成为资本主义的首要原则。这一点恰恰成为青年卢卡奇的逻辑中心。对资本主义的批判再也不能以经济上的剥削为重点而是以意识形态上的压抑为重点,只有这样才能说明资本主义社会的不合理性,才能唤起无产阶级的革命意志:这就是卢卡奇的如意算盘。应该说,是资本主义的最新发展(如泰勒制的出现)提出了发展马克思主义哲学的理论课题。卢卡奇把韦伯的合理化理论和马克思的物化批判理论进行对接,是应战该课题的一次尝试。抨击这一尝试“背离了马克思主义”,并不困难。但更重要的是,不仅看到青年卢卡奇物化理论中的重大悖结,更要辨识这其中的原委,体认卢卡奇的苦衷和隐情。

事实上,青年卢卡奇物化理论的核心,还不在于现代资本主义经济合理化进程中客体和主体的物化。他认为物化只是表面现象,更重要的是这种物化是对人的真实价值的遮蔽,借用科西克的规定来准确地表述,这是一种**伪物性化**。这种遮蔽发生在客体与主体两个方面。第一个层面是客体的**本真物性**的遮蔽。青年卢卡奇说,“当各种使用价值都毫无例外地表现为商品时,它们就获得一种新的客观性”。这种客观性“消灭了它们原来的、真正的物性”。[①] 在说明商品的这种伪物性时,青年卢卡奇用了韦伯的规定:“商品的商品性质,即抽象的、量的可计算性形式表现在这种性质最纯粹的形态中。”[②]我们再一次看到,青年卢卡奇这里说的工具合理化所导致的伪物性并不同于马克思说的商品交换所历史形成的物役性社会关系。前者是人对自然关系中发生的工具效用化,后者是交换过程中必然发生的人与人关系的物化。青年卢卡奇却以为二者是一回事。

第二个层面是**主体本真生存**的伪物性化。青年卢卡奇认为,生产过程中的伪物性化必然“遍及社会生活的所有表现形式”,而在“走向

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆 1995 年版,第 154 页。
② 同上书,第 155 ~ 156 页。

铁笼"(韦伯语)的合理化过程中,人的真实价值取向和真实情感被当做合理化运转的障碍消除了,人的社会生活变成了一个冷冰冰的、机器般合理运转的伪物性化世界。他深刻地发现,"在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里"①,以造成一种特定的"物化意识结构"。青年卢卡奇是在说,产生于生产结构中的物化结构最终必将**导致人的意识物化**!② 这不是马克思的物化指认。

不得不说,青年卢卡奇"误读"马克思,确实造成了思想史上的一桩**奇案**,可是卢卡奇对马克思和韦伯的对接及其错位,仅仅是案情的一半,案情的另一半则是卢卡奇的这种错位对接在思想史上掀起的波澜。德里达说,一切理解都是误解。拉康说,真理就是误认。从一定意义上讲,理论的进步就在于对大师的"重新误读"上。马克思对资本主义社会的政治经济学批判(这是《资本论》的副标题),经过卢卡奇的"误读",才转向了法兰克福学派对资本主义社会的工具理性批判,从而开辟了新马克思主义乃至后马克思思潮的理论新天地。这可谓是思想史上的**连环大案**。这连环大案的全部复杂性,不是本书可以承载的。这里要着重指出的,是卢卡奇的物化理论与工具理性批判的"真实关联"以及马克思政治经济学批判和工具理性批判之间的极大的异质性。

"工具理性批判"原本是霍克海默的一本论文集的标题,它代表了一种理论倾向,其指涉范围并不局限于霍克海默,甚至也不仅仅局限于法兰克福学派:工具理性批判是一种意识形态批判、文化批判、科学技术批判,其矛头指向了马克思从未指向的领域——生产力和科学技术(如果马克思看到"作为意识形态的科学技术"之类的说法,恐怕会惊诧莫名)。这一批判的两大对象是理性和生产力,都是从青年卢卡奇的物化理论中生发出来的。

第一,工具理性批判把马克思对资本主义的物化批判变成了对西

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆 1995 年版,第 156 页。
② 同上书,第 163 页。

方文化的**理性**传统的批判。如韦伯所指出的,“合理化”的资本主义精神是西方文化特有的。据此推断,资本主义的根源就在于西方文化的“理性”传统,而不在于市场经济王国中现实发生的物化和颠倒。在《启蒙辩证法》中,启蒙运动鼓吹的“理性”被指控走向了其反面:启蒙变成了神话,知识成为权力,理性成为奴役人和自然的工具。一句话,启蒙理性是资本主义的意识形态。这一点在卢卡奇对工具理性的批判中已经有所体现,但霍克海默和阿多诺更为深刻地指出了理性成为一种新的**统治形式**。在《传统理论和批判理论》中,霍克海默说“理论已经成了一个物化的、意识形态的范畴”①,这显然和马克思论说的意识形态概念和物化的概念大相径庭。不过,霍克海默也认识到:“数字成了启蒙运动的准则。同样的等式也支配着资本主义的正义和商品交换。……市民社会是由等价原则支配的。它通过把不同的事物还原为抽象的量的方式使其具有了可比性。对启蒙运动而言,不能被还原为数字的……都是幻象。”②也就是说,资本主义市场的平等交换是以资本家和工人的不平等交换为基础的,可计算性的理性仍然是非理性。可见,工具理性批判仍然是以马克思的政治经济学批判为基础的。但其中却有着韦伯的深深烙印,这当然是要卢卡奇所赐。

第二,工具理性批判的焦点不是剥削性的生产关系,而是科学技术和**生产力**。如果说,对启蒙理性的批判是“非马克思主义”的话,那么对生产力的批判就是“反马克思主义”的了。按照历史唯物主义的观点,只要人活着,就不能不生产。而在历史的一个阶段,在一定的生产力水平上,发生了社会关系特别是生产关系的物化和颠倒。有罪的是生产关系,而不是生产力,生产力是无辜的。在马克思的政治经济学批判中,生产力一定会随着历史的发展不断发展,而生产关系一定要适应生产力的发展,所以资本主义这种生产关系就一定会在历史中消亡,社

① 霍克海默:《传统理论和批判理论》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 45 页。

② 霍克海默:《启蒙概念》,见霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 5 页。

会关系的物化和颠倒也就随之消除。但是在工具理性批判的眼中,马克思指望能够带来资本主义灭亡的"生产力"具有原罪。生产力的发展和科学技术的进步,不过是奴役和统治的加深。马克思为生产力辩护的立场,当然会遭到来自工具理性批判立场的批判。在 1969 年3 月的一次访谈中,阿多诺曾指责马克思"想把世界变成一个大工厂"①。

综上所述,工具理性批判虽然是以马克思的政治经济学批判为基础的,但是和政治经济学批判有根本的异质性。首先,工具理性批判已经从无产阶级的立场转向了知识分子精英的立场。他们不再信任无产阶级可以获得超越物化的阶级意识,可以成为革命依靠的社会力量。这是和马克思、卢卡奇都不一样的地方。其次,工具理性批判把"物化"批判带进了"异化"批判的死胡同。由于人类必须生产,而一旦进行生产,就必须要有劳动组织和技术,于是就有了对人的控制和对自然的控制,就有了工具理性批判眼中的"异化"。西方马克思主义乃至很多西方学者都认为,马克思主义就是一种异化批判的理论。而且,由于生产是不可消除的,所以这种"异化"也是不可消除的,异化是人的宿命。而"异化批判"又为批判人类中心主义、理性中心主义、生产主义的各种后马克思思潮奠定了基础。青年卢卡奇的物化批判理论——工具理性批判——后马克思思潮,这连环大案的实质是:马克思的物化批判理论经过卢卡奇,再经过霍克海默、阿多诺等人,最终衍化为各种时髦的异化批判理论。这也就能够解释,《历史与阶级意识》为什么会被许多不赞成无产阶级革命的人奉为"圣经"了。

无所不包、大而无当的"异化"批判有混淆视听,转移目标,为资本主义开脱的嫌疑。说重一点:深刻,然而反动。哈贝马斯送给后现代主义的"新保守主义"标签,也适用于后马克思思潮。当然,话说回来,这只是一种"效果历史"(伽达默尔语),不能把账都算在"罪魁祸首"青年卢卡奇头上。

① 马丁·杰著,单世联译:《法兰克福学派史》,广东人民出版社 1998 年版,第 69 页。

三、个人实践的异化:匮乏境遇中的悲苦独舞

在西方马克思主义人学的各种异化批判理论中,萨特的**实践异化批判**是比较独特的。按照萨特的观点,全部历史只能始于个体实践的**生成的**辩证法,可是由于人无法摆脱的匮乏境遇,这种生成的辩证法总是会异化为**现成的**辩证法。换言之,虽然个人的存在是历史总体化辩证法的根本,可是,个人总是难免深深沉沦于惰性的物化总体之中,这就是个人实践的异化。

要理解萨特这种独特的异化批判理论,必须先明确一个前提。坚信"存在先于本质"的萨特在处理"应该"和"是"的关系时,已经抛弃了传统人本主义的本质主义立场。在萨特那里,历史的真正原动是作为个人实践的**谋划**,这就是现实的"是",而不是抽象的"应该"。萨特不可能在人的生存之外设定一个先验的"人的本质"。因此,萨特说的异化不再是伦理上的**价值败坏**,而是复杂的**现实颠倒关系**。这是萨特实践异化观的新含义。

具体说来,萨特的实践异化批判包含三个环节:生成的辩证法,实践—惰性,现成的辩证法。第一个环节是萨特衡量异化的基准,即由**个人实践**(历史发生的真正原动)**能动生成的**历史辩证法——**生成的辩证法**。第二个环节,是原发的**生成的辩证法**异化为反对辩证法的辩证法(反辩证法或**消极的**辩证法)的**实践—惰性阶段**。在历史的特定阶段,人所创造出来的物反过来奴役人,物成为人的主人。这恰恰是马克思物役性批判的对象,也是传统哲学解释框架中设定的**经济决定论**情境。萨特声称,在**迄今为止的**历史进程中,在人的异化现实中,**生成的**辩证法总会转化为消除个人实践的**现成的辩证法**,这就是萨特实践异化批判理论的第三个环节。

那么,个人的生成辩证法是如何异化为社会历史中的现成辩证法的呢?萨特开始在历史发生的起点上说明这种异化的历史本体论基础——**匮乏**。萨特说,个人的真实存在从一开始就必然受制于外在的惰性总体。用马克思的话说,所谓**惰性总体**就是每一代人总会遭遇到

的上一代人留下来的物质生活条件,这是个人历史存在无法选择的前提。可是,萨特不愿意像马克思那样,仅仅将这种**历史性**的惰性总体看成重新建构历史的物质条件,他宁可在否定的意义上看待它,他认为"历史具有一种可怕的、令人沮丧的含义:它显现出似乎使人统一的事物是一种有魔力的惰性否定,夺走了人的实质(即人的劳动),而以**消除积极的惰性**和总体化的形式而反对一切人"①。历史为何这般可怕而令人沮丧?萨特认为,原因在于"人类的总体发展,至少迄今为止,一向是在同**匮乏**作艰难的斗争",因此"在每一个层次上,已定的和社会化的物质化的消极行动的基础就会转变成匮乏的原初结构,最初的统一性通过人会递到物,又通过物回到人"②。正是由于生存需要条件的**匮乏**,人才会进行实践,维系自身的存在,并构成历史。每一代人留给后人的,永远是一个匮乏的原初存在基础,个人生存的前提不是富足,而是本体论上的**无**。"第二个萨特"与写《存在与虚无》的"第一个萨特"握手了。

当然,在"第二个萨特"那里,作为本体性生存规定的匮乏也包含着**积极的**方面。萨特认为,"使我们成为这些个体、产生这一历史、将我们自身界定为人的因素"也正是"试图消除我们存在条件的匮乏"。③ 匮乏是人之为人、个人之所以构成历史的根据。于是,匮乏就是**我们的**历史的一种基本关系,或者说,"匮乏是历史否定性的原则"。④ 甚至可以说,正是由于匮乏之**无**,才有个人存在之**谋划**。因为,"匮乏表达了社会中的一种境况,并已经包含了一种要超越这种境况的努力;对最基本的行为的确定,必须根据制约它的存在的真实因素以

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 262 页。

② 同上。

③ 同上书,第 263 页。

④ 阿隆森:《萨特的个人主义的社会理论》,见徐平译:《西方马克思主义批判文选》,远流出版公司 1994 年版,第 270 页。

及它企图产生的某种将要出现的对象"①。所以,匮乏也是未来新实在出现的**可能性**。

尽管如此,总的说来,萨特对匮乏的定位是**悲观的**。他强调得更多的,是匮乏对于人的生存**异化**的基始地位。匮乏固然也是新的可能性,但杰姆逊说得好,"在一个不足的世界上,我的生存就是对我邻居的威胁,一如他的生存对我也是威胁"②。这是**本体论**上的威胁。如果说,海德格尔的存在本体论是**面死而生**的悲观主义,那么萨特就是**面无而生**的悲观主义。

匮乏是否定性的,只因为"物质是非人的"③。人很倒霉,从生存的一开始就不得不和**非人**的物质打交道。人出生在匮乏的环境中,即使经过努力和抗争,他超越和填补了匮乏,"他们的实践也使这种匮乏内在化"。匮乏已经渗透进生存的骨子里,注定是无从挣脱的。那么人的异化就是**必然的**。这样来看,萨特与海德格尔倒心心相印:异化不是**暂时的**历史现象,而是**本体性**的。在海德格尔那里,只要此在在世与物打交道,物化就是必然的;到了萨特这里,既然人的存在永远不可能摆脱**自然**,所以匮乏是人存在的前提,这个巨大的黑洞使人永远不可能爬出异化的深渊。**活着,就是让异化活着**。

另一方面,萨特界说的匮乏不仅仅涉及自然,也涉及由社会关系产生出来的种种生活条件。"历史远比一些马克思主义的简单化假设要复杂些;人必须抗争的对象不仅有自然,还有产生了人的社会环境,还有其他人,更有他自己的变为他者性的行动。"④在这种环境中,个人"**自己的活动**通过社会环境转而反对他,并**作为他者**回到他面前。通过社会化的物质和作为惰性统一体的物质否定,人被构成他者,而不单

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 77~78 页。

② 杰姆逊著,钱佼汝等译:《语言的牢笼·马克思主义与形式》,百花洲文艺出版社 1996 年版,第 198 页。

③ 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 266~267 页。

④ 同上书,第 264 页。

单是人。人的存在对于每一个人来说都是**非人的人**（*homme inhumain*），作为一种异化的种类"[①]。萨特的意思是，只要人还处在匮乏统治下的环境之中，我们就不得不被来自物质的惰性结构所制约，而个人与个人之间构成的社会关系和总体化运动也同样是造成异化的惰性物。我们只能在匮乏的社会关系之中产生自己的生活，在这里，我们对待物、对待他人的态度都会是一种异化："在这个层次上出现了异化的真正基础：物在自身中使作用于它的行动异化，这并非因为它自身是一种力量，甚至也不因为它是惰性，而是因为它的惰性允许它吸收他人的劳动力，并且转而使它反对每一个人。"[②]人不断用自身的谋划行动超出惰性物，可是，物又不断否定人的存在。萨特自以为，来自于社会历史存在中的**实践异化**和人所创造的**定形物**对人自身的统治，是他极其重要的理论发现。两者都是马克思在自己的历史哲学中没有提出的问题。萨特说，马克思主义的重大发现是确认了劳动在社会历史发展中的地位，他并不想否认这个观点。可是，萨特更关注的是，处在匮乏条件（产品匮乏、工具匮乏、工人匮乏、消费品匮乏）下的人类社会中，人的实践异化为"他者"的实践，产生了"物对人的统治"。

依萨特之见，"**在匮乏的环境中**，任何特定社会的全部结构取决于生产方式"。换言之，**生产方式决定论**只是特定历史条件下出现的**特定**状况，而不是人类历史发展的**一般**规律。只有在匮乏的历史条件下，才可以用生产方式来解释社会结构。萨特并没有说明未来的人类是否有可能摆脱匮乏的生存条件。如果匮乏是人类永远不可摆脱的状态，那么萨特实际上延续了青年卢卡奇的**生产物化批判**的思路。萨特特别关注生产劳动和人的实践中所发生的异化，这就跟马克思分道扬镳了。马克思首先把资本主义看成是一种解放了巨大生产力的伟大文明，萨特却"把工业化看成一个先前匮乏的基础上发展的过程"[③]。只有那个

① 萨特著，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社1998年版，第269页。

② 同上书，第293页。

③ 同上书，第297页。

在"通过他者用物对人进行否定"基础上的匮乏,才是历史的真实因素。

在萨特看来,人原来打算在**生成性的**实践中,利用工具改造自然,令自然为我所用。可是,一旦这种实践进入了惰性的物质统一性之中,它就会转变为异化的反人类的力量。"大自然**在人类劳动中**并**通过人类劳动**,同时变成新工具来源和新的威胁。人类的目标在自我实现的同时,在自己的周围确定了一个反合目的性场域。"①萨特专门举了一个异化实践的例子。他说,中国的农民在伐光了树木的山地上种植粮食,可是他们没有想到,"山区和准平原因为没有树木而造成水土流失,泥土充盈了河川,使河床高出了平原,在河川的下游,黄土像塞子一般地堵住了河流,迫使河水溢出堤岸"。萨特痛心疾首地说,这种"可怖的中国水灾史活像一个存心建构的机制",即人类自己造成的"反合目的性"。这就像一个存心"想虐待黄河平原的劳动者"的坏蛋(**他者**),有意将树木伐光。可是,这个坏蛋不是别的,其实就是人类自己。因此,建构性的生存实践逆转为异化的敌对行为,"积极的农业体系变成了地狱机器"②。在这里,实践本身被颠倒了,"**实践**转变成**反实践**(*antipraxis*)"。这就是实践的**本体性**异化。于是,反辩证法出现了。生成性的实践辩证法颠倒为异化的"反实践的辩证法"。

在实践的异化中,出现了**实践—惰性**,也就是**定形物对人本身的统治**。用萨特的话来说,"人在超越他的物质条件时,使自身在劳动中通过物而对象化,这意味着他为了**人类事物**(*chose humaine*)的存在而失去了自身"③。在萨特看来,人在劳动实践中,使自己的**谋划**对象化,可是人的生成性活动却被物化为惰性实体,即**已定形的**物质(*matière ouvrée*)。一旦人所创造的意义被物化了,就变成"消极的不可渗透性,在人的世界中变成人的替换物:人把自己的权力托付给它"。比如货

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 307 页。

② 同上书,第 305 页。

③ 同上书,第 312 ~ 313 页。

币,这种物质化的实践起到了统一人的效果,可是,当这种"物质化的实践凝结在物的外在性之中,就把共同的命运强加给互不了解的人,同时通过它们的存在本身反映并加强了个体之间的分离"①。随即形成了已定形物对人的统治。萨特所讲的**定形物**其实就是马克思所说的**物化的社会关系**。萨特精确地说,已定形物"不是纯物质性",而是"物质化的实践"。② 萨特形容这种定形物是"**着了魔的物**(*matière ensorcelée*)"③。

最终,在萨特那里,原本作为历史原动者的个人注定要被异化为"由已定形物控制的人","在物之中的外部的存在就是他基本真实性和**他的实在性**"。④ 本来,历史是个人真实的生命之舞,但是在作为物的"**社会存在**基础阶段",个人生命却只能在外在的惰性物质的低沉乐曲指令下,带着物性的沉重脚镣,以颠倒的异化姿势跳着悲苦的舞蹈。历史却照样延续,不以我们的悲苦为意。

第二节　工具理性批判:抽象的匿名统治

青年卢卡奇开创的物化批判理论被法兰克福学派发扬光大,形成了工具理性批判的理论倾向。在霍克海默和阿多诺合著的《启蒙辩证法》(1947 年出版)一书中,批判理论第一次与人本主义的西方马克思主义传统划清了界限。也就是说,批判理论不再停留于古典人本主义和新人本主义共同固守的人类中心主义迷梦,而开始反对作为传统人本主义理论基石(其实也是整个西方工业文明本质)的启蒙精神——工具理性、人类中心主义和历史进步观。这一新的**后人学**逻辑才是中

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 324 页。
② 同上书,第 372 ~ 373 页。
③ 同上书,第 368 页。
④ 同上书,第 377 页。

后期的法兰克福学派批判当代资本主义社会现实的理论尺度。阿多诺在《否定的辩证法》一书中对马克思历史唯物主义的质疑恰恰是从这一观点出发的。毋庸讳言，这一理论逻辑的超越也是对以阿尔都塞为代表的科学主义的马克思主义的颠覆。因为科学主义的马克思主义是以肯定工具理性的科学为前提的。所以，它是西方马克思主义逻辑的终结。

《启蒙辩证法》是这一逻辑终结的“开端”。

一、启蒙理性：经验贫乏时代的神话

如果我们深入地去面对奠定法兰克福学派学术地位和中后期学术观点的《启蒙辩证法》（1947 年）一书，就不难发现，这本书已经“更多地体现出阿多诺的影响和癖性”[①]——后人学话语已经浮出水面。依霍克海默和阿多诺之见，文艺复兴以来被资产阶级自由主义意识形态捧上了天的启蒙理性，虽然极大地推动了生产力的高度发展，但是也逐步显现出自身具有**解放和奴役**的双重性质。由此，他们第一次开启了直接反对工业文明（工具理性）的后现代和后马克思倾向。霍克海默和阿多诺认为，马克思创立的（广义）历史唯物主义仍然属于启蒙运动以来以工业文明为基础的历史进步观。据说，历史唯物主义“只看到人在支配自然方面取得的进步，而没有看到社会的退步”[②]，因此马克思肯定的历史“进步”被他们视为**统治的进步**：先是对自我的统治，然后扩张到对别人的统治，最后借助当代资本主义的“文化工业”扩张到对整个“内在自然”领域的统治。[③] 显然，批判的矛头已经从马克思指向的资本主义本身扩张到了**全部**工业文明，要反思的是物质生产发展过程中的人类中心主义病灶。这是《启蒙辩证法》的理论主旨。

众所周知，启蒙运动的直接目的是寻求解放，而不是奴役。“启蒙

---

① 理查德·沃林著，张国清译：《文化批评的观念》，商务印书馆 2000 年版，第 84 页。

② 本雅明著，陈永国、马海良编，陈永国译：《本雅明文选》，中国社会科学出版社 1999 年版，第 409 页。

③ 理查德·沃林著，张国清译：《文化批评的观念》，商务印书馆 2000 年版，第 84 页。

的纲领是要唤醒世界,祛除神话,并用知识代替幻想。"①启蒙是为了打倒中世纪压迫和奴役人的那个上帝,消除一切神话,打倒幻想的神性,高扬理性的人性。用马克斯·韦伯的话说,使世界祛魅(脱魔)。这是启蒙思想进步和革命的一方面。但另一方面,由于在工业进程中,权力和知识自始至终是同义词,这就必然导致启蒙思想所追求的目的仍然是一种**统治和奴役**。培根说"知识就是力量(power)",这是对知识的正面肯定,似乎人对自然的支配是天经地义的事情,丝毫不带有人与人的"权力"(power)统治关系中的奴役性。于是,启蒙的意志是"人具有支配定在的主权,是主人",人要成为"世界的主宰"。② 马克思的生产力理论对此也持肯定的态度。历史唯物主义把人们"征服自然"的能力视为社会进步的基础和标准。然而,人类对自然的控制和征服真的是一件值得赞颂的事情吗? 这里,人难道没有在"奴役"自然吗? 当初统治着世界的是人幻想出来的上帝,经过文艺复兴和启蒙运动,"人"名正言顺地翻身做了主人。这就是尼采揭露的人对神的杀戮:上帝死了,我们杀死了他! 如果像费尔巴哈说的那样,上帝的本质是人的异化,那么启蒙运动无非实现了一次权力更迭:"人"不再"垂帘听政",而是赶走傀儡,亲自粉墨登场了。就此而言,施蒂纳对"类人"的批判是相当有力度的。原来是上帝统治世界,现在,"人"(抽象的类人)成了世界的君主。培根的"知识就是力量"的最终版本是"知识就是权力"。启蒙思想的逻辑其实是一种新的统治尺度,它把原来异化在神或抽象主体那里的统治权力交给了建构工业事实的工具理性。霍克海默和阿多诺一针见血地指出,对于启蒙运动而言,"任何不符合算计与实用规则的东西都是值得怀疑的"③。作为手段的工具理性已经"作为目的被提高到登峰造极的地步"④,并且它总是要求通过"统一的科学结构"

---

① 霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社2003年版,第1页。
② 同上书,第6页。
③ 同上书,第4页。
④ 同上书,第54页。

和“统一现象的理想类型”来统摄这个工业文明的人工世界和经济效用的关系王国。

霍克海默和阿多诺进一步看到,启蒙理性的同一性暴力,现实根源是资本主义市场经济的商品交换原则。在这种强制性的同一化过程中,不等的东西被归结为抽象的数量,使得它们变成可以比较的东西,进而是可以交换的东西。资本主义的量化过程把本来质性的社会历史抽象为同一的等价物,其目的在于能够更加便利地支配和统治进入工业和市场交换的一切对象。因此,“资产阶级社会是由等价物支配的”!《启蒙辩证法》确认了数字化、量化是启蒙的规则。资本主义市场中商品交换的等价原则,正是工具理性的抽象量化进程的现实社会母体。这正是马克思在《1857—1858 年经济学手稿》中确认过的“抽象成为统治”的问题。后来也成为阿多诺同一性批判的社会历史基础。

《启蒙辩证法》指出,启蒙把人们从神话中解放出来的同时,又制造了新的奴役,这是从启蒙精神的**无意识本质**——极权主义开始的:“启蒙消除了旧的不平等和不公正——即绝对的君主统治,但同时又在普遍的中介中,在所有存在与其他存在的关联中,使这种不平等永驻长存。”[①]启蒙一方面否定中世纪上帝对人的外部强制,可另一方面却建构了人对自然的暴力强制。启蒙一方面否定了封建专制下人对人的直接统治和暴力奴役的合法性,另一方面又用一种非人为的、客观的物化关系的统治代替了封建专制,这就是市场经济中的等价交换原则带来的“社会强迫”。启蒙的隐性本质仍然是统治,只不过从直接的、公开的统治变成了隐蔽的、外观精美的统治。启蒙精神从一开始就认可“人类把自然当作一种支配对象,当作一种生产的原料”[②]的事实,认可人对自然的这种**不平等**关系,并把人对自然的**奴役**当做**胜利**来歌颂。统治性的技术的物化特征,为工具理性向社会生活的全面进军和统治

① 霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 10 页。

② 同上书,第 264 页。

奠定了必然性的基础。人迟早会被工具理性"座架"和整编。

这里的批判武器依然是颠倒了的马克斯·韦伯。马克思发现资本主义社会的存在本质是资本的统治。韦伯承认这一发现的真理性，并且看到资本的统治和过去的统治类型相比具有"非人格化"的特征，因此是不能用伦理加以规范的统治类型。这是因为资本的统治是以间接的形式出现的，在当事人之间出场的是**非人格的力量**——商品、交换价值、货币、资本、信用……因此人们无法辨别这种统治的人格化代表，不能指认具体的统治者究竟是谁。韦伯深刻地指出，资本主义的统治是一种"无主人的奴隶制"。然而，作为全部资本主义制度的拥护者，韦伯把统治类型的这种转化称之为"合理化"。站在其资产阶级立场上看，可计算性的工具理性便成了独立于资本之外的客观构架，它消解了社会生活中一切**目的合理性**，实现了单纯的**形式合理性**。对人的科学管理，政治的科层制结构，无质性的形式法理……资本主义市场化的社会生活全都是建立在工具理性的"公平合理"之上的。对此，阿多诺和霍克海默却大声说"不！这还是奴役"，只不过和封建专制的奴役相比，它是更加精巧的、看似公正的统治罢了。他们指出，所谓"合理"无非是指"在取舍之间取得平衡"，这样的"理性是建立在交换的基础上的"。[1] 由此他们论证了传统理性主义的逻辑恰恰是资产阶级的意识形态。"过去真实的并且是无害的东西，都可以是今天的意识形态。"也就是说，资产阶级的所谓"公平合理"都是以非人格化的统治为前提的，既然如此，那么伦理的批判乃至革命的呼吁就是"无的放矢"了。既然批判的对象和革命的目标都隐秘不见，批判和革命便是"不合理"的了——当然，这是以资产阶级理性观来看的"不合理"。正是在这一点上，我们才能理解后来法兰克福学派指认"科学技术就是意识形态"的特殊语境。

原来为了打倒神话的启蒙理性，现在却变成了人类主体**奴役自然**

① 霍克海默、阿多诺著，渠敬东、曹卫东译：《启蒙辩证法》，上海人民出版社 2003 年版，第 236 页。

和自我奴役的工具。而资本的市场运转和工具理性的**非强制性奴役**，比历史上任何一种外在的强制统治都更加牢不可破。因为它的发生是以主体进入市场和科学话语的**自愿性**为前提的，起点上的自由和平等使得被奴役者在不平等的奴役结果面前"没有谁可以责怪"，只有自己饮自己酿的"活该"苦酒。这种市场自发运作的统治本身具有客观的**匿名性**。这是韦伯说的"伦理要求的丧失"的原因，也是被统治者丧失反抗对象的原因。后来的弗罗姆把这个观点发挥为"匿名的权威"理论。一旦这种匿名的权威"一成不变地渗透进生活的每个角落"，被人前呼后拥，成了市场王国中的崇拜偶像，就会甚至摇身一变为自由主义解放神话（所谓"华盛顿共识"），并成为帝国主义后殖民统治的前奏。"启蒙倒退回神话"，这是人类在更深层次上的自我异化（解放的异化）！因为启蒙的目的本来是粉碎一切神话，但启蒙却吸收了神话的一切，结果工具理性本身反倒成为今天最大的神话。

《启蒙辩证法》的另一个重要理论观点是：启蒙"征服自然"的逻辑必然会转移到社会历史领域，成为奴役社会和进行统治的实践。也就是说，一旦征服了自然界，工具理性的魔爪就会伸向人类社会生活自身。但是，工具理性批判的东西，并不是马克思政治经济学批判所关注的**社会关系物化**的层面。霍克海默和阿多诺说，20世纪资本主义社会生活中显而易见的事实是，随着支配自然界威力的增长，**社会制度支配人**的权力也猛烈增长。但这里所指认的社会制度已经不仅仅是马克思剖析的经济结构，而主要是指社会生活中不断蔓延起来的工具理性法则及其物化之后产生的各种**科学管理**（合法的统治）体制。人们也常常因此而认为《启蒙辩证法》一书已经"试图将批判理论从马克思恩格斯创始的科学传统中区分开来"①。究其原因，在于**马克思之后**发生了新的情况，出现了新的问题，对自然界的支配"不仅仅是以人与其支配对象的相异化为代价的，随着灵魂的对象化，人与人的关系本身，甚至

① 马克·波斯特著，范静哗译：《第二媒介时代》，南京大学出版社2000年版，第138页。

个体与其自身的关系也被神化了"①。这样来看,霍克海默和阿多诺开创的工具理性批判的理论实质,是对自马克斯·韦伯和法约尔开始的**科学管理时代**的直接批判。具体说来,在社会生活中出现的科学管理体制包括了以泰勒制的出现为标志的工业生产管理和**企业管理**,也包括了建立在市民社会基础之上的法理型官僚制度的**行政管理**,都是工具理性在社会合理化过程中的现实建构。阿多诺在《否定的辩证法》中将这一新的社会管理体制命名为"被管理的世界"(die verwaltete Welt)。在所谓"科学管理"的时代,在"被管理的世界"中,发生了主体与客体关系的全面颠倒。这恰恰是启蒙思想**无意识自反性**的具象方面:

首先,在工具理性对社会的全面支配中,人不得不失去了灵魂。霍克海默和阿多诺说:"文明的历史就是牺牲内在性的历史,换言之,牺牲自己的历史。"②工具理性一定会制造出一个无主体的资本主义巨人,盲目地从事着毁灭性的举动。20 世纪的基本特色就是人自身的本真存在被"连根拔起",工具理性的进步同时意味着人类文化的退化和铲除。本雅明"任何一种文明的记载同时也是野蛮的记载"的诗性警句,在《启蒙辩证法》当中已经变得更为微观也更为具体了,并最终在阿多诺那里升华为一种新的反叛纲领——《否定的辩证法》。

其次,在工具理性建构的科学管理中,人只能沦为体制的附属物。人创造出来的体制成了支配人的主人,在社会生活中运转的每个人和对象都不得不按照齐一化的标准,从被加工和被管理的角度来呈现,"任何事物,甚至人类个体,都可以转变成为可以重复、可以替代的过程"③。人是体制的部件,是这个他所创造出来的管理世界的他者。在科学管理的技术时代,与其说人利用技术,不如说技术在利用人。"人

---

① 霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 25 页。

② 霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 54 页。

③ 同上书,第 92 页。

本身成了技术体系的职员、附属、辅助甚至是他的手段。"①

再次，以工具理性为核心的社会管理还表现在被统治者的不成熟和社会生活的过分成熟，后者是以前者为依靠的。像本雅明说的那样，这是一个"经验贫乏的时代"。原因在于，作为科学管理的现实基础的生产系统用来调节身体的、社会的、经济的、科学的各种工具越来越精密，越来越复杂，因此人身体得到的经验就会越来越贫乏。在大量无法掌握的科学技术和专业知识面前，人已经没有能力用他们自己的感官去真实地面对世界。机器越来越聪明，人越来越笨。霍克海默和阿多诺则指出，在资本主义强大的工具理性支配下，"借助包揽着一切关系和感情的这一总体社会的中介，人们再一次变成了与社会进化规律和自我原则相对立的东西，变成了单纯的类存在，他们在强行统一的集体中彼此孤立，像奥德修斯的桨手们那样不能相互交谈"②。今天的时代正是一个铸造"孤独的人群"（大卫·理斯曼语）的时代。这是法兰克福学派对现代资本主义工业文明的深刻批判。

二、发达工业社会的单向度文化

霍克海默和阿多诺的工具理性批判，指认了现代资本主义社会中"技术的合理性就是统治的合理性本身，它具有自身异化的社会的强制特征"。值得注意的是，这一批判的基本逻辑强调的是工具理性必然从征服自然扩张到对社会的全面管理，而对于工具理性究竟如何在人类主体构成的社会生活中施展淫威的问题，并未有多少直接分析。当然，阿多诺在《启蒙辩证法》中对文化工业的批判已经表达了一种从社会生活本身批判工具理性的新思路。马尔库塞写于1964年的《单向度的人——发达工业社会的意识形态研究》则延伸了这一新的思路，对现代社会的肯定性（同一性）文化进行了深入的揭露。

---

① 斯蒂格勒著，裴程译：《技术与时间》，译林出版社2000年版，第30页。

② 霍克海默、阿多诺著，渠敬东、曹卫东译：《启蒙辩证法》，上海人民出版社2003年版，第33～34页。

马尔库塞首先断言,尽管随着"人对自然的支配"日益扩大,越来越多的人的生活更安乐,个人需要的满足促进了商业和公共福利,这一切看起来好像就是理性本身的体现,但是现代发达工业社会作为一个整体来讲是不合理的社会。为什么不合理?马尔库塞继续了他在《爱欲和文明》中阐述的"压抑"主题:"发达工业社会的生产率破坏了人的需要和人的才能的自由发展,社会的和平由经常的战争威胁来维持,社会的进步依赖于平息生存斗争的各种现实可能性的压抑。"[①]但是,马尔库塞在这里把文明的压抑和技术(工具理性)挂钩,社会的进步一方面表现为效率的极大提高和生活水平的不断提高,另一方面又以技术对社会的控制、"以技术来克服离心的社会力量"为基本特征。马尔库塞指出,技术进步已经扩展到统治和协调的整个制度。"工业技术社会是一种在各种技术的概念和构成中运转的统治制度",而且"作为一个技术世界,发达工业社会是一个**政治**世界,是实现特定历史**设计**的最新阶段,也就是说,对自然的实验、改造和组织只是作为统治材料"[②]。这恰恰是《启蒙辩证法》所批判的内容。工具理性带来了生产率的增长(人对自然的控制和支配),但是也带来了日益严重的破坏(人对自然的统治和奴役)。因此,作为这一社会基础的"工具理性"本身是不合理的。

基于《启蒙辩证法》的逻辑,在马尔库塞看来,马克思原有的政治经济学批判就显得过时了。他明确说:"面对发达工业社会的成就的总体性质,批判理论没有留下超越这个社会的理论基础。这种真空使理论结构本身空虚起来,因为社会批判理论的一些范畴是在这个时期中发展起来的。"然而,随着工业社会一体化的日益增长,"原先表示尚未与社会结成一体的那些领域(紧张和矛盾的各个领域)和力量"的那些范畴——如"社会"、"个人"、"阶级"、"私人"、"家庭"等"正在失去

---

① 马尔库塞:《单向度的人》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 484 页。

② 同上书,第 489 页。

它们的批判含义，并且趋于成为描述性的、欺骗性的或操作性的术语”。[1] 马尔库塞这里的逻辑又比较接近阿多诺在《否定的辩证法》中批判同一性时的逻辑。在工具理性（技术）的同一性支配下，社会生活的方方面面都处于同一性之中，失去了批判和反思的能力，思想也变成了同一性的共谋。在这种情况下，马尔库塞指出要“从与历史实践相联系的理论倒退回抽象的思辨的思想”，也就是“从政治经济学的批判倒退回哲学的批判”。应当说，马尔库塞不但坚持了法兰克福学派早期对批判理论的界定，而且和阿多诺心心相印。无论如何，哲学的批判（当然是工具理性批判）是两者共同的理论底线。

马尔库塞对于工具批判理论的贡献在于他发展了自己的若干批判范畴。最主要的范畴有二：一是“虚假需求”，二是“单向度模式”。这是马尔库塞用来批判发达工业社会（即晚期资本主义社会）的理论武器。在他看来，技术进步的一个标志就是“一种舒适的、安详的、合理的、民主的不自由”[2]。自由原本是资本主义的理性传统和社会基础，可是在发达工业社会中，自由反而成为“有力的统治工具”，成为不自由的帮凶。这是理性的异化，自由的异化！因为现代社会是按照工具理性的原则组织起来的，所以它趋向成为一个极权主义的社会。“政治权力通过对机器生产过程和国家机构的技术组织的控制来维护自己的权利”，而且“通过由既得利益集团操纵需要来发挥作用的经济技术协作”，当代工业社会“预防了一个反对整个社会的有影响的反对派的出现”，因此它是极权主义的。[3] 现代社会的极权主义性质使得“自由”的含义发生了戏剧性的颠倒：“经济自由”意味着摆脱经济的自由，即摆脱经济力量和经济关系的控制，摆脱挣钱谋生；“政治自由”意味着从个人不能控制的政治中**解放**出来；“精神自由”意味着摆脱大众传播媒介和“舆论”。换言之，自由和解放意味着否定现有的流行模

① 马尔库塞：《单向度的人》，见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆 1998 年版，第 487 页。

② 同上书，第 490 页。

③ 同上书，第 492 页。

式——单向度模式。单向度模式是丧失了对现存社会的批判向度的思想和行为模式,按照这一模式生活的个人的所有思想、愿望和生活目标都是“由现存制度及其量的扩展的合理性”来重新解释的,也就是说,是受到工具理性的可量化的、可计算性原则支配和规定的。由此,马尔库塞亮出了他的第一柄批判之剑:虚假需求。

虚假需求当然是和真实的需求对立的。真正的需求是由自主的个人决定的,而“虚假需求”却是由不受个人控制的外部力量所决定的。马尔库塞认为,虚假需求就是那些对压抑个体“有特殊的社会利益”强加给个人的需求,即那些“使劳累、攻击性、痛苦以及不义永恒化”的需求。大多数流行的需求,诸如按照广告宣传那样休闲、娱乐、处世和消费,爱他人所爱,嫌他人所嫌,都属于这种虚假需求的范畴。[1] 虚假需求的满足本身并不让人痛苦,相反还令人感到幸福,但是这种幸福是以个人丧失了对整个社会的认知为惨痛代价的。通过对虚假需求的认同和追逐、满足,人们不但无法体察到社会的弊病,也削弱了治愈社会疾病的能力。于是幸福成了“不幸中的幸福感”。这种虚假需求实际上是社会对个人的“剩余压抑”。个人对虚假需求的满足,并不是为了他们自己的切身利益,而是为了社会统治的利益。

在马尔库塞看来,更糟糕的是,个人最终丧失了判断需求的虚假性或真实性的能力。照道理说,某种需求究竟是个人自主的需求还是社会利益强加的需求,应当由自由的个人来作出回答。但是,当社会压抑性的支配越来越“合理”,受支配的个人就越来越无法想象解脱奴役、夺取自身解放的手段和方法。既然现实中的个人是被操纵的,是不自主的,那么他们“自己的”回答也是不作数的。社会全体成员都在奴役状态下洋洋自得,解放的真实需求在他们脑海里荡然无存,他们只寻求那些压抑性的替代满足——虚假的需求。马尔库塞对这种情况相当不满,他痛心疾首地写道:“如果工人和他的老板欣赏同样的电视节目并

---

① 马尔库塞:《单向度的人》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 494 页。

游览同样的旅游胜地,如果打字员打扮得和她老板的女儿一样妩媚迷人,如果黑人拥有一辆卡迪拉克高级轿车,如果他们读相同的报纸,那么这种同化并不表明各个阶级的消失,只是表明下层居民分享用来维持**现存制度**的各种需要和满足所达到的那种程度。”一句话,表明了工具理性造成的虚假需求对人的奴役程度和人的异化程度!马尔库塞毫不忌讳“异化”这个字眼儿,他指出:“自由选举主子,并不取消主人和奴隶;在极其多样的商品和服务中的自由选择,并不表示自由——如果这些商品和服务支持对劳累和忧心忡忡的生活的社会控制手段即异化的话。”工具理性对社会的控制是一种异化,个人对于这种异化状态的认同和无反抗状态不仅不能否定异化的存在,反而是异化程度十分严重的有效证明。

马尔库塞之所以坚定地使用“异化”这个词语,不仅仅是因为他的新人本主义立场,更因为发达工业社会中无所不在的工具理性(“不合理性中的合理性”)居然使得人们已经自觉认同社会对他们的控制和奴役了,结果“异化”这个词都受到了质疑。在马尔库塞看来,这真是“异化的异化”!他认为,现代社会的控制形式已经发生了明显的变化,“各种技术的强制形式似乎是为了所有社会集团、为了作为理性的社会利益而出现的”,于是它发展到了这一程度:“一切矛盾都是不合理的,一切对抗都是不可能的。”[①]马尔库塞把个人对社会控制的认同叫做“直接的、自动的一致化”,也就是说,“人们认为他们自身与强加给他们的存在是一致的,并在存在中得到他们自身的发展和满足”。然而,“这种一致的现实构成更进一步的异化阶段,后者已成为完全客观的,异化了的主体被它异化的存在所吞没。只有一个面,它到处存在并以一切形式存在”。[②] 换言之,发达工业社会中唯一的“真实意识”就是那貌似合理性的虚假意识。

---

① 马尔库塞:《单向度的人》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 497 页。

② 同上书,第 499 页。

这样,在"虚假需求"范畴的基础之上,马尔库塞又亮出了他的第二柄批判之剑:单向度模式。由于社会控制手段把虚假需求强加于人,"强行谋求对浪费的生产和消费的压倒一切的需要,对使人麻木的工作的需要,消除和延长这种麻木的各种消遣方式的需要,对维持诸如此类欺骗性自由的需要"①,因而就同时排除了反抗的意识和解放的需要。人们的生活方式、思想和行为模式就只剩下了"一个面",这就是肯定的一面;否定和批判的另一面已经消失了。马尔库塞颇为讽刺地说,这并不代表"意识形态的终结"(丹尼尔·贝尔语),反而只表明"发达的工业文化比它的前身是**更加**意识形态化的"②。马尔库塞进一步指出,这种"超意识形态"的基础是"自然科学中的操作主义和社会科学中的行为主义",简单地说,是经验主义和实证主义。按照实证主义的思维模式,凡是不能用操作和行为的术语来解释的东西都被"排除"了。马尔库塞称之为"社会所需行为的学术对应物"。结果就是整个社会生活都被这种实证主义的思维模式所控制,它使得各种观念和目标与"由流行的制度强加的"观念和目标相一致,把它们纳入这个制度里,并排除与这个制度格格不入的观念和目标。这正是单向度现实的统治。马尔库塞深刻地指出,在单向度文化中,甚至反抗都是体系规定的反抗(他举的例子有禅宗、存在主义等),与其说这些体系规定的反抗和越轨行为是对现实的否定,不如说它们就是只讲实际行动的现实的一个组成部分,最终是对现实的无害的否定(想想摇滚乐吧,我们就会明白马尔库塞说得多有道理)。

马尔库塞批判了工具合理性背后的巨大的不合理性。资本主义最新的意识形态已经变成了科学技术,变成了生产力的发展,因为这一切都成了工具理性和资本主义统治的合法性证明。于是,现状拒绝一切超越,"在富裕和自由的伪装下的统治,扩展到私人生活和公共生活的

---

① 马尔库塞:《单向度的人》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 496 页。

② 同上书,第 499 页。

一切领域”。技术进步的背后,是对人和自然的统治越来越有效,越来越“合理”。在此意义上,马尔库塞指认了工具理性的政治性质:“当工具理性成为有效的统治工具的时候,就创立了一个真正的极权主义的世界。”[①]工具理性越是趋于完善,单向度的文化就越是具有极权主义的性质。

马尔库塞具体分析了单向度文化的方方面面。首先是他关心的**政治领域**,单向度文化使得无产阶级丧失了革命性。就此而言,青年卢卡奇开创的西方马克思主义逻辑受到了严重的挑战。马尔库塞批判的直接对象却是经典马克思主义。他说,“马克思主义把资本主义社会向社会主义社会的过渡设想为一场政治革命,即打破资本主义的**政治**机构,同时保留**工具**设施并使之社会化”[②]。不知是有心还是无意,马尔库塞把“打破旧有的生产关系,建立社会化大生产的新型社会关系”的无产阶级革命说成是“工具理性解脱不合理的限制和破坏”。这样一来,马克思所肯定的生产力的发展就和法兰克福学派批判的工具理性之间画上了等号。于是,马尔库塞理直气壮地质问:现代资本主义社会的主要不合理性在于工具理性的统治,如果无产阶级革命依旧保留工具理性,依旧把它当做社会主义生产力发展的必要前提,那么这种革命是彻底的吗?马尔库塞的答案当然是否定的。在他看来,社会主义革命一定是工具理性本身的变革,打破单向度的思维模式成了无产阶级革命的前提条件。

马尔库塞指出,单向度文化对无产阶级的侵蚀,使得政治领域被封闭起来了。至于**文化领域**本身,马尔库塞认为也好不了多少。单向度的社会趋向于缩小甚至同化政治和高级文化领域的对立(异质性),结果是“用于把握矛盾和抉择的思维器官萎缩,同时在一个持续存在的工具理性的向度中,**幸福意识**逐渐盛行起来”[③]。马尔库塞解释说,所

---

① 马尔库塞:《单向度的人》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 505 页。

② 同上书,第 508 页。

③ 同上书,第 555 页。

谓"幸福意识"反映的就是这种信念:现实的就是合理的,现存制度无论如何都会不负所望。幸福意识使得个人的思想和行为能够且必须听从生产机构中的有效代理人的摆布。最终,以往各种合理的和现实的概念显得神话一般:"发达工业社会的技术成就,以及对精神生产力和物质生产力的有效操纵,导致了**神秘化领域的转移**。如果说意识形态逐渐被包含在生产过程本身中这个观点是富于意义的话,那么提出在这个社会里是合理的东西而不是不合理的东西变成神秘化的最有效载体可能也是富有意义的。"①马尔库塞这里实际的意思是说**科学技术本身变成了最大的意识形态**。他在重谈《启蒙辩证法》的老调。可是他接着说出了霍克海默和阿多诺没有说出的话:"发达工业社会中劳动阶级的实际状况使马克思的'无产阶级'成了一个神话般的概念;当今社会主义的实际情况,使马克思的理想成为梦幻。"②当革命的痛苦意识被虚假的"幸福意识"代替的时候,无产阶级也就丧失了自身的阶级意识。马尔库塞的这个观点,阿多诺也是会赞同的。但阿多诺就此走向了**后马克思**后现代的论说,马尔库塞则没有走向对同一性的批判,而是坚持认为理论和事实之间的矛盾还**不足以推翻马克思的理论**。他一方面指出用于祛魅的工具理性已经变成了最大的神话,在合理的东西背后,掩藏着的是总体的不合理;另一方面却依然坚持说"合理的东西**并非是**不合理的",也就是说,工具理性仍然具有相对的合理性乃至**解放的潜能**。马尔库塞说:"机器的物质的(岂止是物质的?)力量超过个人的和特殊集团的力量的这种严酷事实,使机器在社会的基本组织是机器生产过程组织的任何社会中成为最有效的政治工具。但这种政治趋势可以倒转;机器的力量本质上只是那种积累起来的和被设计出来的人力,把劳动世界构想成为一部机器相应地加以机械化到什么程度,它就在这个程度上成为人的一种新的自由的**潜在**基础。"③

---

① 马尔库塞:《单向度的人》,见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译:《法兰克福学派论著选辑》(上卷),商务印书馆 1998 年版,第 575 页。

② 同上书,第 575 页。

③ 同上书,第 492 ~ 493 页。

由于马尔库塞是站在新人本主义的立场上进行工具理性批判的，他的批判尽管锐利，却仍然没有彻底否定作为马克思主义理论基石的“生产力”发展本身。在生产力发展的特定阶段（发达工业社会）上，科学技术成了意识形态，工具理性成了神秘的、不合理的东西。马尔库塞并不因此就批判生产力和工具理性本身，而只是要求否定工具理性对现实的统治。他从这里走向了“文化大拒绝”战略，尽管他对此并无丝毫把握：“社会批判理论并不拥有能在现在同其未来之间的鸿沟上架设桥梁的概念，它不抱有任何指望，也不表明会取得成功，它一直是否定的。因此，它要对那些丧失希望而把他们的生命已经奉献给和仍然在奉献给大拒绝的人们忠诚不二。”①

三、抽象成为统治与同一性的幻象

阿多诺对资本主义社会生活的反思要比马尔库塞更加深入，他的逻辑高点在于对“同一性”的批判。这种同一性批判思想的形成，主要是由于阿多诺没有仅仅从意识形态和文化批判的角度看待现代资本主义社会，而是从“社会本身结构的基本关系”——交换关系出发来研究社会，这又回到了（更接近于）马克思的政治经济学批判思路。不过，这已经是在工具理性批判之后的政治经济学批判了，所以它既不简单等同于马克思的政治经济学批判，也不完全等同于《启蒙辩证法》的工具理性批判。该思路首先出现在阿多诺 1957 年和自由主义哲学家波普尔的论战中。

首先要说明一下时代背景。我们知道，《启蒙辩证法》写于第二次世界大战期间，主要是对法西斯主义的反思，因此批判的锋芒也格外激烈。而在二战结束之后，欧洲各主要资本主义国家的经济普遍进入了相对平稳的发展时期。另一方面，1956 年苏联共产党的“二十大”和波兰、匈牙利事件的先后爆发，使得西方左派陷入颓势。此时，自由主义

① 马尔库塞：《单向度的人》，见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆 1998 年版，第 593 页。

的意识形态（哈耶克、波普尔等人）摆出了一副幸灾乐祸的样子，丹尼尔·贝尔甚至发出了“意识形态的终结”的号叫。这极大地激怒了阿多诺。他忍不住站出来抨击波普尔，这就是1957年写就的《社会学与经验研究》一文。

阿多诺看到，当代资本主义社会中的个人已经成为原子化的存在。因此，克尔凯郭尔以来的**新人本主义**哲学才会宣称“此时此地的个人是中心”，而不是“事先作为社会总体环节确定的”社会化的人类。认识到强调类本质的古典人本主义已经发展到了新人本主义，这当然是认识上的一种进步。但阿多诺没有满足于这样的认识，他进而追问作为新人本主义之根的“个人存在”。在阿多诺看来，所谓“个人存在是中心”不过是资本主义社会生活中原子化了的“异化个体”，相反，在资本主义社会生活中仍然发生着“总体的”客观事实，这就是“社会冷酷无情地把人当作了对象，并把他们的生活条件转化为第二自然”①。阿多诺这句话讲了两个方面，一是**主体**在资本主义社会中的畸变，二是**主体的生存条件**的畸变。

阿多诺批判的第一个方面是**个人主体的对象化**。资本主义制度把人从封建专制的土地上解放出来，把人变成可以参与平等交换的自由主体，这当然是一种历史的进步。但这种进步暗含的前提是所有人的原子化，在商品交换关系中，人**在起点上**都是自由平等的原子。帝国主义时代大大加剧了这种状况。这是现代的新人本主义哲学得以凸现的时代背景和历史语境。阿多诺这里批判的“人的对象化”（物化），已经不是韦伯和青年卢卡奇关注的劳动者在生产领域中不得不物化为生产要素的层面，而是特指人与人在市场交换过程中的社会关系物化的层面。因此，这时的阿多诺要比《启蒙辩证法》中的阿多诺更加接近于马克思主义关注的问题，即资本主义的商品—市场关系把社会变成了由孤立的原子式个体组成的市民社会。阿多诺说，和物理学上的原子不

① 马尔库塞：《单向度的人》，见上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆1998年版，第593页。

同,“社会原子”是一种隐喻,它既表明市民社会中的个人是独立自由的,也表明他们在市场交换的总体面前无能为力。亚当·斯密的“看不见的手”、黑格尔的“理性的狡计”乃至马克思的“抽象成为统治”,都论说了市民社会的这一特征。而在阿多诺那里,社会原子不再只是由**市场交换关系**造成的,而是**科学管理**的产物。这是他转向工具批判理论之后的新发现。阿多诺认为,在现代资本主义社会中,“社会既是原子的,又按抽象的分类概念即行政管理概念组织起来”①。这样就又稍稍偏离了马克思,而回到了《启蒙辩证法》的逻辑。封建制度只能用直接的暴政来统治有血有肉的主体,而随着“商业和运输使统治在形式上发生了根本的变化,完全转变成了资产阶级的形式,人们不再生活在刀剑的奴役下,而是受到了庞大机器的奴役,当然这种机器最终也是能够把刀剑锻造出来的”②。也就是说,在资本主义早期,主体被对象化为孤立的原子,依靠盲目的市场关联,无意识地结成了客观的总体。可是在现代资本主义社会中,具有自觉独立个性的社会原子是无法仅仅通过市场交换关系维持的,只有机器般的合理化管理制度才能使之有效运转。针对韦伯的合理化论说,阿多诺针锋相对地提出“管理科学实际上是管理东西(即消费品)的科学,而不是人的科学”③。在科学管理之下,新人本主义宣称的那种独一无二的个体存在都必须变成同质性的**东西**(**物**)。

由此进入了阿多诺批判的第二个层面,人们**生存条件的物化**。科学管理把现代资本主义社会中的个人主体变成了对象化的原子,那么人们的生存条件就转化为“第二自然”。我们都知道了。“第二自然”本来是黑格尔的一种历史性的特设规定,它描述的是绝对观念进入社

---

① 阿多诺:《社会学与经验研究》,见《德国社会学关于实证主义的论争》,伦敦,1976年版,第74页。

② 霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社2003年版,第265页。

③ 阿多诺:《社会学与经验研究》,见《德国社会学关于实证主义的论争》,伦敦,1976年版,第78页。

会历史发展的高级阶段之后（即建立在工业文明基础上的商品—市场经济），人类主体的对象化实践创造出来的市场经济王国呈现出一种不以主体意志为转移的自发倾向。黑格尔将这种不同于“第一”自然的市场经济总体命名为“第二自然”。马克思后来从中生发出“似自然性”科学批判理论。在这里，阿多诺首次在马克思的这种**历史现象学**的批判语境中说明了人的社会存在转化为“第二自然”的机制，这是对资本主义社会本质的最深刻批判。

阿多诺首先指出，当代资本主义市场经济的真正奥秘在于**社会中介体系**的出现。最早意识到中介性东西会成为历史存在中决定性力量的，要属黑格尔。“关系性”范畴在黑格尔哲学中一直是主体确证自我的出发点。马克思、恩格斯的《德意志意识形态》也肯定了社会关系是人类历史性存在的起点。黑格尔、马克思之所以能把关系看做社会生活的本质，离不开亚当·斯密到李嘉图的古典经济学。阿多诺说得好，当代资本主义社会的本质就是“交换规律成为决定人类命运的规律”①。在他看来，现代社会的巨大中介体系是以交换规律（价值规律和剩余价值规律）为基础的。在社会分工之上的商品交换关系解构了人与人之间**直接的**血亲关系、宗法关系和物物交换的**直接**劳动关系，重新建构了以**非直接性**（中介性）的关系系统为本体的现代资本主义社会存在。

不仅如此，阿多诺进一步指出，建立在等价交换之上的这种“抽象”中介观念乃是一个巨大的幻象。“面对物质现实和所有确凿的资料，人们可以把这种概念叫做幻象。因为对立物的交换既有根据又无根据。它不是装饰科学用来美化现实的幻象，而是现实内在固有的幻象。”阿多诺把资本主义经济中发生的**客观抽象**上升为幻象，实际上已经接近了马克思的三大拜物教（商品拜物教、货币拜物教和资本拜物教）批判。在商品交换过程中，被交换的产品归于等价物（货币），归于

① 阿多诺：《社会学与经验研究》，见《德国社会学关于实证主义的论争》，伦敦，1976年版，第80页。

抽象的东西(价值)。在马克思的历史现象学批判中,从一般等价物发展起来的货币最终转化为"资本",抽象的资本(关系)最终成了资产阶级社会中"普照的光",成了"诸神之上的最高的神"。这个抽象的、不可直观的资本才是最关键的抽象"观念"。这个抽象是一个最真实也最迷惑人的幻象,因为它是市民社会中活生生的幻象,是"从表象到表象的亲切幻象"。阿多诺说:"与使用价值相比较,交换价值仅是头脑的一种构造,它统治着人类需要,并取而代之:幻象统治着现实。"阿多诺这里的批判已经比马克思的历史现象学批判和《启蒙辩证法》的工具理性批判更加深入了。

事实上,在《启蒙辩证法》中,阿多诺就指出了商品的交换规律具有偶像崇拜的性质,"随着自由交换的结束,商品就失去了除了拜物教以外的一切经济特性,而拜物教则将其不良影响扩展到了社会生活的各个方面"①。而在这里,阿多诺强调马克思的商品拜物教批判证实了"社会规律的非实体性"。社会生活的本质是无法用实证主义的客观性方法直观出来的,只能通过中介性的幻象呈现。阿多诺这种"幻象成为统治"的天才预想,直至后现代大师鲍德里亚那里才得到直接的确认。鲍德里亚指出,在消费社会中,大众媒介、广告制造出来的符号已经构成了一个比真实的现实世界还真实的"超真实",人们不再消费真实的物品,而是消费这种"超真实"建构的符号价值。因此人们消费的是幻象,并且为幻象所奴役。(本书的性质决定了它不可能详细讨论鲍德里亚的思想,下一节对鲍德里亚的老师列斐伏尔的消费异化批判理论的阐述,或许能够帮助我们更好地理解阿多诺"幻象成为统治"的哲学意蕴。)

由于现代资本主义社会是由幻象统治的,因此真正的主体就沦陷了:"没有什么比概念的中介更有力,它在人类面前用咒语招来作为物

① 霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 25 页。

自体的为他之物，阻止人类认识其生活的条件。”①在这样的社会中，所谓的“一般舆论”构成了普遍的幻象，人们的意见实际上依从于他们置身其中的社会机制，“这种机制组成了他们的观念”②。由此，阿多诺明确拒绝青年卢卡奇的革命乐观主义。因为自主的个人主体荡然无存了，人不存在了，资本主义的社会生活只不过是一个个巨大的幻象演出的闹剧。青年卢卡奇指望的无产阶级的阶级意识赖以产生的客观基础也就消除了。今天资本主义的“社会存在并不产生阶级意识，正是因为他们的社会整合，群众才不能像 120 年以前那样掌握其社会命运；并且，由于他们不仅没有阶级团结，甚至完全没有意识到这一事实：即他们是社会过程的客体而不是主体，虽然他们自以为是主体”③。这也是马尔库塞在《单向度的人》中批判的主题之一。不过，阿多诺要比马尔库塞悲观很多。阿多诺相当巧妙地改写了马克思的名言：“理论的缺席被群众掌握，也会变成巨大的物质力量。”当然，这是相当可悲的物质力量。可是，马尔库塞的“文化大拒绝”战略也得不到阿多诺的赞同。阿多诺要说的是：“反对实践。”这是真正的**后马克思**思想的哲学奠基。

在阿多诺看来，以工具理性为核心的**实践**冲动正是造成同一性幻象暴力的现实基础。正是在科学管理的名义下，社会历史存在畸变为第二自然，世界畸变为幻象，资本主义的匿名统治得以幸存，世界历史真的成了资本全球化的历史。阿多诺断言，资本的世界历史的统一性实际上是“统治自然、进而统治人类并最终统治人的内在天性的统一性。世界史根本没有从野蛮走向人道主义，而只是从弹弓走向了百万吨级核弹，它终结于组织起来的人类对组织起来的人们的总威胁中，终结于不连续的总体中”④。这种强制性的同一性总体，“在目的论上就

---

① 阿多诺：《社会学与经验研究》，见《德国社会学关于实证主义的论争》，伦敦，1976 年版，第 80 页。

② 同上书，第 86 页。

③ 阿多诺：《马克思过时了吗?》，载《狄奥真尼斯》杂志 1968 年冬季号。

④ 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 318 页。

是绝对的苦难”。因为，“在奴役一切的同一性原则之下，任何不进入同一性的东西、任何在手段领域逃避计划的合理性的东西都成为同一性带给非同一性的灾难而进行的可怕的报复”①。阿多诺以为，这些野蛮和苦难并不仅仅像马克思指出的那样，只是资本主义生产关系的问题，而是生产力的无限发展造成的。阿多诺要通过马克思言说的生产关系，直接**批判**马克思从来没有怀疑过的**生产力**本身，即人对自然和外部世界的征服。在这里，青年卢卡奇当初在颠倒韦伯的时候对生产(技术)本身物化的无意识批判终于被阿多诺翻转为一种自觉的理念。由此，阿多诺在哲学上正式宣告了**人征服自然的工具理性的非法性**。这也是阿多诺的后马克思倾向的重要论点之一，这一观点为后来的生态学和后现代思潮奠定了基础。而更可怕的是，一旦主体征服自然的幻想通过科学技术得以实现，这种控制和奴役关系必然反转作用于主体自身：“如果对自然的控制是非神话的一个条件和阶段，那么这种统治就不得不扩展到另一类统治”，即**工具理性对人的控制**(物化的科学管理)。如果说，主体成为客体是一种物化(物役性)的话，那么，主体统治转变为自我控制，就是一种**自拘性**的**异化**！**启蒙的辩证法**同时是**理性的辩证法、实践的辩证法和主体自我颠倒的辩证法**。

第三节　日常生活批判：全面异化的伪世界

如果说人学理论是人本主义的西方马克思主义的基础，那么异化理论就是人学理论的内在结构和具体运演。一旦把人看做孤独的个体生存，赋予人绝对的超越本领，异化就必然像“影之于形”一样始终纠缠着“人”。西方马克思主义最初用异化来描述晚期资本主义人类生存的现实状况时，他们似乎仅仅是青年马克思经典异化观的恢复和引申，但实质上，他们实际使用的异化逻辑不仅与成熟时期马克思的物

① 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 318～319 页。

化、异化概念有着质的不同,而且与青年马克思的异化思想也大相径庭。在某种意义上,异化对于他们来说只是一种抗议的口号。列斐伏尔说得好:"异化概念只是一个起点,这个概念已经在发展中发生了变化,已经同具体的分析融为一体。"①

从西方马克思主义对发达资本主义异化问题的讨论看,他们已经把异化引向现代社会日常生活的方方面面,引向大众生活的心理层面,因此,就消除异化和伸张自由而言,他们把斗争的方向也引向文化和深层的心理分析。故而,我们看到,无论是列斐伏尔对现代性日常生活的异化批判,还是后来弗罗姆、马尔库塞仅仅把异化定位在人的内在心理结构和意识形态方面的异化批判理论,都直接站到了人之日常生存的自然前提上,提出了日常生活解放的问题。

一、被迫消费的恐怖主义社会、无人统治和"自拘性"

说到"恐怖主义",大多数人就会想到"9·11"和人体炸弹,而不太可能联想到好莱坞的电影或者巴黎的时装杂志。但是,列斐伏尔偏偏就是在后面这层意义上使用"恐怖主义"一词的。"恐怖主义社会"是列斐伏尔"日常生活批判"理论的重要概念之一。列斐伏尔在他 1967 年写成的《现代世界中的日常生活》一书中,把第二次世界大战之后的新资本主义社会叫做"被迫消费的官僚社会"(the bureaucratic society of controlled consumption,又译为"消费受控制的科层制社会"),并明确称之为"恐怖主义社会"。列斐伏尔认为,面对这样的现实,唯有进行总体化的"文化革命"。事实上,列斐伏尔成为 1968 年法国红五月风暴的思想领袖之一。

列斐伏尔首先指出,1946 年之后,他在《日常生活批判》第 1 卷(1947 年出版)中提出的观点就过时了。因为社会发生了变化:生产不再占据主导地位,消费变成了社会生活的核心课题。

要理解列斐伏尔的上述声明,首先不得不对他早期的日常生活批

---

① 列斐伏尔:《马克思主义在法国的状况》,载《国外社会科学动态》1983 年第 9 期。

判理论进行一番交代。在《日常生活批判》第1卷中,列斐伏尔主要延续了青年马克思的劳动异化批判的思路,走向了“日常生活异化”的批判理论。列斐伏尔认为异化理论在马克思主义哲学中具有核心地位。但是他又认为,虽然以商品拜物教、货币拜物教为表现形式的经济异化是日常生活异化的根源,但也仅仅是异化的一个方面。如果拘泥于经济基础和上层建筑的二分法,用经济异化去批判日常生活,就会陷入“经济决定论”的嫌疑。在列斐伏尔看来,日常生活本身既不是经济基础也不是上层建筑,上层建筑反而是从日常生活中产生的。现代社会最主要的异化并不是经济异化,而是政治异化,即个人生活从属于政治生活。而资本主义社会和社会主义社会,都摆脱不了日常生活的异化问题。

于是,列斐伏尔就把马克思那里的“异化”这个经济范畴变成了一个日常生活批判的概念。异化在列斐伏尔那里主要不是指劳动异化和贫困,而是遍及日常生活的方方面面。在列斐伏尔对“需求异化”的批判中,隐藏着背离青年马克思异化批判逻辑的可能性。如果说,在青年马克思那里,人类的本质是“自由自觉的劳动”,那么在列斐伏尔那里,人类的本质就是“创造并满足自己的需求”。但是,现代人的需求和欲望是被制造出来的,人处于这些“神秘化的意识”中而不觉。这就是所谓“需求异化”。需求异化是一种心理异化、伦理异化,而不是现实的经济异化。这绝不是马克思(无论是青年马克思还是成年马克思)的思想！不过,列斐伏尔这时还是把“需求异化”和货币异化、工作异化等放在一个层面上的,它并未成为列斐伏尔理论中最主导的层面。而且,列斐伏尔也没有根本背离马克思关于“人的解放”的思想,认为在“八小时之外”的休闲领域仍存在着自由和解放的可能性。

然而,到了《现代世界的日常生活》,列斐伏尔的观点有所变化。他认为,二战后,休闲不再是具有解放可能性的领域,而是新资本主义的阴谋。

列斐伏尔逐一批驳了对战后资本主义社会的种种说法,比如“后工业社会”(丹尼尔·贝尔)、“技术社会”、“丰裕社会”(加尔布雷思)、

"休闲社会"、"消费社会"等。尤其值得注意的,是他对"休闲社会"这个说法的批驳。列斐伏尔把日常生活中的时间分为三部分:一是劳动时间,他称之为"抵押的时间";二是休闲时间,即所谓"自由"时间;三是强制性时间,如花在上下班路上的交通时间、花在交际应酬上的礼仪性时间。列斐伏尔指出,闲暇时间只是表面现象,实际上它是资本主义操纵的又一环节。人们在闲暇时间的活动,旅游也好,看电影也好,都不过是被资本主义体系控制的消费而已。既然休闲已经被控制,毫无自由可言,那么所谓"休闲社会"的说法就是一种欺骗性的意识形态了。"休闲社会决不是马克思所说的与经济必然王国相对立的自由王国,而是经济必然王国的一部分或者子体系。"①

同样,列斐伏尔也不满意于"消费社会"的说法。他认为,战后资本主义的发展和控制的中心事实上已经从生产领域转向了消费领域。因此,他把战后的新资本主义社会叫做"被迫消费的官僚社会"。我们知道,二战之后,随着福特主义的盛行,西方资本主义国家的工人阶级收入大幅度提高,也买得起小汽车、洗衣机、音响……如马尔库塞所言,发达资本主义社会已经成为一种"单向度的社会"。工人阶级的"苦恼意识"被虚假的"幸福意识"所代替。马尔库塞认为,"消费者仍然是奴隶,只不过是地位提高了的奴隶"②。与马尔库塞的观点类似,列斐伏尔认为,在被迫消费的官僚社会中,生产的意识形态和创造的意义变成了消费意识形态。这种意识形态夺去了工人阶级以前的理想和价值,却维护着资产阶级的身份和主体性。因此,"现代社会中的日常生活不再是潜在主体性的丰富'主体',而是社会组织中的一个'客体'"③。可以说,这是一种新的异化:"异化假定了新的和更深的意义……一种特殊的异化将物质贫困转变为精神贫困。"④

---

① 刘怀玉:《列斐伏尔日常生活批判概念的前后转变》,载《现代哲学》2003 年第 1 期,第 48 ~ 56 页。

② 马尔库塞著,张峰译:《单向度的人》,重庆出版社 1988 年版,第 30 页。

③ 列斐伏尔:《现代世界中的日常生活》(英文版),第 59 页。

④ 同上书,第 33 页。

这样,列斐伏尔已经从早期“日常生活异化”的批判理论转向了以消费异化为中心的日常生活批判理论——或者说,“消费主义批判”理论。列斐伏尔认为,前现代性的社会是一个“风格的时代”,而现代社会中,风格消失了,原因在于广告宣传对消费的控制。前现代性社会中的消费是与物关联的,消费是为了满足人们的基本需要。而现代世界中的消费行为只与广告宣传创造出来的“符号—物”关联,消费成为想象行为。“在消费意识形态中,重要的不是消费者,也不是消费品,而是消费的幻象和作为消费艺术的消费。”①人们消费的不再是使用价值,而是消费广告宣传所创造的符号价值。被消费的东西成为符号,成为幻觉,人们靠这些符号和幻觉为生。可以说,脱离现实的“符号—物”设计制造了日常生活。日常生活中,个人的心理成为欲望躁动不安的“想象界”(拉康语)。人们担心的不再是贫困,也不是专制,而是“落伍”,即由于跟不上时尚而被人讥讽为“老土”。消费逻辑(时尚)引导着生产—消费的周期,而人们也跟着时尚的节奏跳动,随之焦虑,随之欣喜,随之沮丧。但人们追逐的并不是现实,而是形象——消费意识形态制造出来的幻觉。

列斐伏尔进一步指出,在符号性的消费行为中,“主体”也不过是符号构成的“主体幻象”。符号不仅建构了消费物,也建构了作为消费“主体”的“我”以及“我”的欲望。在消费活动中,各种有待消费的物品构成了一个巨大的能指网络或者说“能指链”。人们其实不是在和消费品打交道,而是和这个能指链(相当于拉康的“象征界”)打交道。随着消费过程,人们不停地从能指链的一环滑向另一环,“我”的欲望一次次被挑起,一次次满足,但又必然一次次失落,一次次厌倦——消费的幻象并不能够真正满足我们。因为说到底,“我”的欲望不过是符号的欲望,而符号就是符号,甚至是没有所指的能指。真实意义的所指(相当于拉康的“实在界”)已经被掩盖、被遮蔽,已经无人问津。一旦

① 仰海峰:《列斐伏尔与现代世界的日常生活批判》,载《现代哲学》2003 年第 1 期,第 57 ~ 64 页。

所指消失了,剩下的就是能指的相互指涉:"你被全面和彻底地规划着,除了不得不在许多商品中加以选择之外,你无法做些什么。因为消费行为保持着不变的结构。"①

由此,列斐伏尔耸人听闻地提出了一个概念:恐怖主义社会。列斐伏尔指出,暴力和流血的社会并不是最恐怖的社会。政治恐怖只是短时期的、地区性的,真正的恐怖则是弥漫的、发散的,暴力是隐形的、内在的、无孔不入的。消费的"符号—物"体系就是这样一个具有隐蔽策略的巨型权力网络,它使得"每个成员都成了恐怖分子,因为他们都想掌握权力;每个成员都会自我惩罚和自我背叛"②。列斐伏尔的意思很清楚,每个人都想引领时尚或者成为偶像,最起码也要紧跟时尚,这就是他们追逐的权力。自我惩罚的内容当然就是跟不上时尚而带来的焦虑不安。而自我背叛则是指他们满足的不过是被制造出来的"虚假需求"(马尔库塞语)。

在列斐伏尔看来,恐怖主义社会的技术基础是"书写技术"。媒体和广告宣传的书写不同于口语交流,是固定僵硬的、匿名的、无语境化的,这种新的控制身体的方式,成为理性化的管理监视和技术权力实施的帮凶。控制日常生活的是技术官僚制度化身的大量"次体系"(烹调、时装、旅游、汽车等)。这些次体系是流动的、隐蔽的,它们是现代社会的"最高物神"。

最终,假装(make believe)构成了现实生活的本质。生活于符号控制的时代、假装的时代,我们与真实的经验世界不再关联,而是和那个"符号—物"的体系相关联。于是,我们能够做的只能是游戏于能指链之中,游戏于消费的幻象中。与其说,被消费控制的人们错把"符号—物"建构的欲望认同为自身的欲望,不如说他们"假装"认同这一点。我们的全部心理(包括意识和无意识)都被这种语言所游戏,而且也不得不加入了这场语言游戏;我们不但是消费意识形态的受害者,更是消

---

① 列斐伏尔:《现代世界中的日常生活》(英文版),第107页。
② 同上书,第147页。

费意识形态的共谋者。一句话,"日常生活被连根拔起了"①。如果借用阿多诺的话说,在"被全面管理的社会"中,日常生活"被毁掉了"(阿多诺 1951 年出版了一本书《最低限度的道德》,书的副标题就是"对被毁掉的生活的哀悼")。但列斐伏尔指出,这是一个"无需独裁者"的恐怖社会。如果说有什么统治者的话,那就是"符号—物"的体系:"恐怖不会来自一处,而是来自四面八方。"②实际上,这是新资本主义最恐怖的地方,现代社会成为一个"无人统治"的社会。汉娜·阿伦特说得好,"无人统治并不一定意味着没有统治;无疑,在某些特定的情势下,它甚至有可能成为最残酷、最暴虐的统治形式"③。

以上就是列斐伏尔的消费主义批判理论的主要内容。列斐伏尔实际上得出的结论是:现代社会已经成为"无人统治"的被迫消费的恐怖主义社会。必须指出,列斐伏尔本人已经不自觉地走出了马克思主义哲学的论域,而走向了后马克思主义。马克思在《1857—1858 年经济学手稿》中指出,"生产、消费、分配和交换(流通)"是资本主义生产的四个环节,但是,马克思说:"我们得到的结论并不是说,生产、分配、交换、消费是同一的东西,而是说,它们构成一个总体的各个环节、一个统一体内部的差别。生产既支配着与其他要素相对而言的生产自身,也支配着其他要素。"换言之,"一定的生产决定一定的消费、分配、交换和这些不同要素相互间的一定关系"。④ 可见,在马克思主义中,生产始终是第一位的,消费是第二位的。马克思还说过,"没有生产就没有消费,但是没有消费也就没有生产,因为如果这样,生产就没有目的"。战后资本主义的新变化,使得控制的主要领域从生产领域转向了消费领域,列斐伏尔对此进行的分析是正确的,也是很有价值的。但是,在对消费领域进行分析的时候,不能丢弃生产的基础性地位。新资本主

① 列斐伏尔:《现代世界中的日常生活》(英文版),第 58 页。
② 同上书,第 147 页。
③ 汉娜·阿伦特:《公共领域和私人领域》,见《文化与公共性》,三联书店 1998 年版,第 72 页。
④ 《马克思恩格斯全集》,第 46 卷(上册),人民出版社 1979 年版,第 37 页。

义制造欲望和需求，强迫人们消费，其实是为了缓解资本主义生产中“需求不足”（反过来说，其实是生产过剩）的矛盾。在这方面，列斐伏尔的分析是有所欠缺的。由于他过分强调消费逻辑，而不强调生产逻辑，他就有可能丢弃以物质生产为基始性的历史唯物主义逻辑。这一点在列斐伏尔 1974 年所写的《空间的生产》一书中体现得更加明显，他居然用“空间本身的生产”完全取代了“在空间中的物的生产”，因而彻底走出了马克思主义。不过，在《现代世界中的日常生活》中，列斐伏尔还没有自觉地这样做。

马克思对资本主义的政治经济学批判被列斐伏尔带入了一种心理学批判，从“物役性”批判走向了“自拘性”批判。“物役性”是马克思对资本主义生产方式的一种揭露：在资本主义这种“经济的社会形态”中，人所创造的东西开始成为不以人的意志为转移的客观力量，经济力量和经济关系成为现代社会中占主导性的力量。[①] 而“自拘性”则是指“经济力量”这种外在的强迫被“自我的强迫”所取代。列斐伏尔眼中的现代社会是一个“无人统治”的社会，并没有哪个具体的人或者机构来强迫消费者进行消费，对消费的“强迫”是内在的自我强迫，但它却要比外在的强迫来得更狠、更恐怖。

自拘性是资本主义社会理性化的结果。随着资本主义生产方式的兴起，市场王国中的每个人都被建构为理性的“主体”，每个人都追逐自己的“自我意识”和“个性”。每个人都理性地追求快乐，这样，对“理性”的追求成为一种非理性的自我强制：我必须是有个性的，我必须是与众不同的。难怪拉康发人深省地说：康德即萨德[②]。可是，在书写技术构成的抽象空间面前，人们只能追逐一种“伪个性”——因为时尚本身就是“无个性的个性”。用拉康的话说，欲望不过是“他者”的欲望。那个无脸的“大他者”才是真正的统治者。而“大他者”的名字，叫做虚

① 参见张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社 1999 年版，第 622 页。

② 齐泽克著，季广茂译：《实在界的面庞》，中央编译出版社 2004 年版，第 1 页。

无。每个人在消费活动中追求的欲望，实际上是一种永远无法得到满足的“虚无”。这就是自拘性的实质。

理性最终成为理性的幻象，成为非理性，而追求自由最终被翻转为“追求”压抑。列斐伏尔的消费主义批判，实际上就是描述了这样一个“理性的悖反”过程。而他的学生鲍德里亚把他的思想逻辑推向了极致，引出了“超真实”、“内爆”等概念，对自拘性的分析进入了更深的层面（当然也就离马克思更远）。至于列斐伏尔本人，虽然他的理论逻辑在一定程度上有走向后马克思主义的倾向，但是他并不自觉反对马克思主义。他还是真诚地在新资本主义社会的语境中进行批判，并提出了一种解放议程。尽管 1968 年那场“革命”的失败已经宣告了他的解放议程的失败——那不过是以虚无对抗虚无的革命。

二、无所不在的异化牢笼

列斐伏尔对现代世界的消费异化批判是非常深刻的，他已经越出了马克思政治经济学批判的逻辑边界。而就**广度**而言，弗罗姆对当代资本主义社会中的异化现象的描述，更为可观。弗罗姆明确指出，马克思关于异化现象的批判已经远不足以说明今天这个全面异化的社会的现实，而他要义无反顾地面对这个新的“旧问题”，揭露现代社会中“无所不在”的异化。

弗罗姆毫不客气地认为，马克思的异化理论在今天的资本主义社会中已经落伍了。因为，“我们自己创造出的物和环境在多大程度上变成了我们的主人，这是马克思所未能预见到的”。如果说，马克思的异化理论更多地是指工人或劳动者的异化，而到了今天，情况更为悲观，因为在现代资本主义社会中，异化几乎已经是无孔不入了。不仅是劳动异化，凡在这个社会中生活着的人都是异化的人，无一例外。“人创造了一个前所未有的物质世界。人建成了一个复杂的社会机器来管理他建立起来的技术机器。但是人的全部创造物却高于他控制着他。他感觉不到自己是一个创造者和中枢，反而觉得自己是一个他用双手造出来的机器人的奴隶。他释放出来的力量愈是有力和巨大，他就愈

感到人的软弱无能。他面对着体现在事物中的自主的力量,这一力量的发展脱离了他自身。"①弗罗姆想说明的是,在当代资本主义社会中,无论是人与人的关系,还是人对自身的关系都发生了彻底的异化。首先是**人和人的关系的异化**。在弗罗姆看来,在今天的现代社会中,人与人之间的关系是相互利用的关系。资本家利用他的工人、老师利用他的学生、售货员利用他的顾客,"每个人都被当作一件商品,他之所以总是被别人友好地相待,这是因为他即使现在无用,但可能以后会有用"。弗罗姆说,在今天的社会的人际关系中,只充斥着一些表面的友好的敷衍,隐藏在这背后的真东西却是疏离、冷漠和不信任。其次是**人的自我异化**。弗罗姆说,在今天的市场生活中,人总觉得自己是一种具有使用价值的物品,他的目标就是在各种各样的市场上**成功地出卖自己**。弗罗姆认为,人的自我异化之基础是**心理异化**。这就是所谓人格变异:"他的各种交换价值融合在他的'人格'之中,这一人格也就是使他可以待价而沽的那些特征:每个人的外貌、教育、收入和机遇,都成了他获得更多利润的商品。……每个人都急于会见高价的商品人,以便与之接触而达到获利的交换。人希望用他的社会地位,也即他的自我去换取更高的社会地位。"②这样,马克思的社会关系"异化"就被弗罗姆变成了人格的异化。

总的说来,弗罗姆在**政治经济学层面**的异化批判,水平着实令人不敢恭维。马克思的异化观被弗罗姆滥用了,沦为极其庸俗的泛异化论调。事实上,弗罗姆的理论贡献主要在于他分析了一些在马克思、恩格斯的时代没有出现过的异化现象,这些新的异化现象的确是20世纪以后西方资本主义社会中出现的新问题。一方面,马克思关切的**工人的异化**被加剧了。现代社会流水线上工人的异化情形已经比马克思、恩格斯看到的19世纪工人劳动状况糟得多。资产阶级日益发达的"管理科学"和"工业心理学",都是为了更好地实现对工人的操纵,都是为

① 弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司1988年版,第124~125页。

② 弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司1988年版,第141~149页。

了"提高工人的生产率和减少劳动消耗"。在实行泰勒制之后的生产流水线上，劳动工人的劳动状态更加悲苦，"工人被管理方法所操纵而成了完全异化的人"①。第二个新问题是**经理的异化**。在弗罗姆看来，作为管理者的经理阶层也处于深刻异化的情境之中。"经理人员也像工人和所有的人，他也对待一些非人的庞然大物：庞大的竞争性企业，庞大的国内外市场，需要哄骗和操纵的大量消费者，庞大的社会组织和强有力的政府。所有这些庞然大物似乎有着自己的生命。它们支配着经理的活动，也控制着工人和职员的活动。"②第三种异化现象是**官僚的异化**。弗罗姆认为，在现代社会中，"大企业和政府机构都受到官僚政治的操纵"。"在对物和人的管理中，官僚们都是一些专家。由于管理机构的庞大和随之而来的抽象化，官僚们与大众的关系就成为一种完全异化的关系。被管理的大众只是官僚眼里的客体事物，官僚对此既无爱也无恨，不带任何人的感情；就他的职业而言，管理人员和官僚都不需要情感，他必须把人作为数字和物来管理。"③

工人异化的加剧、经理异化和官僚异化，这是弗罗姆对韦伯的颠倒：韦伯肯定现代社会的法理型统治，弗罗姆却指认泰勒制、科层制和科学管理等异化。这是弗罗姆异化批判理论的第二个层级：**工具理性批判**，也正是阿多诺批判的那个"被管理的世界"的核心结构。弗罗姆认为，现代异化的本质就在于"现代生活的**合理性及其对人类生存基本问题**的掩盖"，"现代人掩盖了人类生存的全部现实性，而代之以一种人为的虚假现实的画面"。④ 为什么会发生这种现象？弗罗姆说，现代社会中人的理智十分发达，可是理性却已悄然退化。人的理性旨在批判性地认识事物，"它力图揭示现象背后的本质，认清周围现实的实质所在"⑤，可是，由于现代社会组织过于庞大，人们无法看到整个社会

① 弗罗姆著，欧阳谦译：《健全的社会》，中国文联出版公司 1988 年版，第 183 页。
② 同上书，第 126 页。
③ 同上书，第 126 页。
④ 同上书，第 145 页。
⑤ 同上书，第 171 页。

运转的真实情况,更无法透视现象背后隐藏的真实规律。人,从来没有一个时候像今天一样能干,也从来没有一个时候像今天一样无知!在异化人那里,“他把他的现实看作是理所当然的,他要吞食、消费、对付和操纵他的现实。他从不追问现实的本质,从不关心社会为什么是这样的以及会怎样发展。在他看来,你又不能吃意义,不能消费意识,至于未来——我们死后哪管它洪水滔天”①!

理性的异化造成了人类现代**文化的**异化问题。弗罗姆说,人类文化是全部社会历史生活的基础,可是如果使用不当,文化也会成为阻隔人与真实世界的迷墙。如果说,在过去的社会历史中,艺术和宗教都是能让人从日常生活回到生存真实体验的尝试,那么在今天,异化已经彻底割断了人与其真实生存性的联系。文化异化成粗制滥造的市场商品,成了彻头彻尾的感官出售物。比如今天的一个人去听音乐会,他往往第一个想到的是“这场音乐会值不值他付出的价”。异化人不知道,“音乐或者戏剧与钱是无法进行比较的,听音乐带来的享受是不可能用钱来表示的,音乐并不是一种商品,音乐给人带来的体验也不是一种商品。花费钱的许多活动,如愉快的旅行、听演讲和参加聚会也同样如此”②。随后,弗罗姆谈到了人的**思想的**异化。因为思想也是由市场决定的。思想异化的主要原因是“知识本身成为一种商品,因此,人就与他自身的力量异化了。思想和知识都被当作生产成果的工具”③。意识形态“通过父母、学校、教会、电影、电视、报纸从人的童年时就强加给人们,它控制着人们的头脑,似乎这是人们自己思考或观察的结果”④。

弗罗姆异化分析中比较有价值的内容,就是马尔库塞和列斐伏尔作为重点批判的**消费异化**,也就是**日常生活批判**这个层级。弗罗姆认为,消费异化是当代社会中最为严重的异化现象。这也是马克思那个

① 弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司 1988 年版,第 173 页。
② 同上书,第 150 页。
③ 弗罗姆著,孙依依译:《为自己的人》,三联书店 1988 年版,第 85 页。
④ 同上书,第 131 页。

时代不可能想象的新情况。在这种消费中，人类看似主动，实际上恰恰是被动的，甚至在一定意义上说，今天的消费是一种**隐性的强制行为**。“在闲暇时间里，小汽车、电视机、旅行和性生活是我们今日强制性消费的主要对象。人们常把这叫做是‘闲暇活动’，准确地说，这是‘闲暇被动’。”①可以说，这是弗罗姆对现代世界的消费“自拘性”批判。

弗罗姆首先讨论了马克思已经注意到的两方面异化：一是作为消费前提的获得物品方式的**金钱异化**，二是消费中的**占有性异化**。弗罗姆说，自19世纪始，在人们的消费中就出现了“满足于占有而不是使用”的怪诞情形。在这里，人们对物品的占有感到愉快，“由财富而感到显赫的满足”是第一位的②。所以，弗罗姆才说，“现代的消费可以用这样一个公式来表示：**我所占有的和所消费的东西是我的生存**”③。然后，弗罗姆展开了他自己关于消费异化的讨论：

第一，**真实消费**异化为虚假的**幻想性的消费**。我们的消费行为根本不考虑我们自身的真实口味和身体需要，而是对财富和地位的幻想。我们在吃、喝、穿某种有名的“商标”。“因为广告上有漂亮的青年男女在喝可口可乐的照片，我们也就喝上一瓶，我们是在喝那幅照片。我们是在喝‘停一下，提提精神’的广告标语。我们在喝美国的习惯，我们所喝的东西不取决于我们的口味，当广告竞相杜撰出‘健康’肥皂和能治牙病之类的东西，并且支配着物品的消费时，这些情形就愈趋严重。”④这就是消费异化了。我们似乎在消费，但又是在虚假的幻想中消费；我们似乎自主选择消费品，但其实我们是在被支配和被操纵下进行选择。

第二，消费从**手段**异化为**目的**。在弗罗姆看来，铺天盖地的广告对我们产生了无意识的支配，在这种力量掌控之下，人们“被那种买到更多、更好和更新的物品的可能性所迷惑，他对消费如饥似渴，因为消费

① 弗罗姆著，关山译：《占有还是生存》，三联书店1989年版，第32页。
② 弗罗姆著，欧阳谦译：《健全的社会》，中国文联出版公司1988年版，第133页。
③ 弗罗姆著，关山译：《占有还是生存》，三联书店1989年版，第32页。
④ 弗罗姆著，欧阳谦译：《健全的社会》，中国文联出版公司1988年版，第134页。

成了目的本身,因为消费不再是为了使用或享受买来的消费品,所以购买和消费的行为成了强迫性的和非理性的目的"①。弗罗姆说,与传统的中产阶级对财产的依恋和关注不同,"一个人对他买来的东西的新鲜劲很喜欢,可是一旦有什么更新的东西出现,他就会喜新厌旧"。

第三,**闲暇时间**和休闲的异化。弗罗姆问道:"如果一个人对他所做的事情麻木不仁,如果他采取抽象化和异化的方式去购买和消费商品,他又怎么会采取积极有意义的方式去利用自己的闲暇时间呢?"因此,"他永远是一个被动的异化的消费者。他**消费**球赛、电影、报刊、书籍、演讲、自然景色以及社会的集会活动,就像他用异化和抽象化的方式去消费他买来的商品一样。他不是主动地参与这些活动而是要**吸取**一切已有的东西,他要尽可能多地享受和占有文化。实际上,他不自由地享受他的闲暇,他对闲暇时间的消费,就像他所买来的商品一样是由工业所决定的,他的趣味受到控制,他想看和想听的是社会允许他看和听的东西"②。

第四,消费异化的最后一个方面在于我们对我们正在使用的物品的**无知性**。我们每天都被自己消费的物品层层包围,我们只需知其然,完全不用知其所以然:"我们不知道面包是怎样烤出来的,布是怎样织出来的,桌子是如何被制造的,玻璃是如何制成的。就像在生产中一样,我们在消费中也没有对所消费的具体对象有什么思考;我们生活在物品的世界中,我们和物品的唯一联系就是如何使用或消费它们。"③这正是科西克批判的"装具系统"和"物对人的操持"!如果说,弗罗姆的异化批判理论以广度见长,而就理论的深度而言,首推科西克。科西克对日常生活进行了人本主义现象学的批判,他的理论分析是对**列斐伏尔**的日常生活批判的**海德格尔**式深入。

---

① 弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司1988年版,第135~136页。
② 同上书,第137页。
③ 同上书,第134~135页。

三、操持世界：不可承受的生命之伪

在《具体的辩证法》中，科西克指认了在现实历史运动的发展中，利己主义的经济人的功利性活动和拜物教化的实践建构出一个**伪具体**的物相世界。这个**客观的**拜物教化世界，是一个由人操持经济和操控社会对象的世界。在这个世界中，人类主体已经沦丧。这正是现代社会中人的悲剧处境。科西克以海德格尔的存在现象学对现代社会的日常生活进行了深刻的批判，揭示了隐藏在日常生活现象背后的本真历史实在。他的章节标题就有"日常生活的形而上学"。

科西克首先借用海德格尔的术语"操心"（Sorge / care，或译为"烦"）来描述人在现实生活中面对"实践—功利世界"时的"重重牵挂"。在海德格尔那里，"操心"指的是此在在世中具体生存的基始关系，而不是特指经济活动或经济关系。科西克借用它来表征经济活动的本质特征：对人来说，"经济的最原始最基本的存在方式是操心"①。显然，"操心"在这里不是我们常识中说的某种心理状态，而是指人在商品市场经济的王国中**的非革命的、功利性的实践**。人的生存总是一开始就已经陷入了社会条件和关系的恢恢之网，这种社会关系和条件已经是"作为一个操持（procuring）的世界，作为手段、目的、计划、障碍和成功的世界"而存在的。面对网一样的功利性社会关系，孤立的社会个体一方面被客观的经济关系网决定；另一方面，他却以自己的能动性参与到这个关系网的构造中去，"操心便是他在这缠绕中的参与"，它是一种"个人的纯粹能动性"。② 总之，操心是操持世界中个人生存的**一地鸡毛性**③。科西克这里的言说语境，非常类似于萨特所说的个体的总体化谋划活动与惰性的总体物之间的辩证运动。不同的是，在萨特那里，个体的行动始终是历史的真正原动，是不会受到批判的东

---

① 科西克著，傅小平译：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社 1989 年版，第 47 页。
② 同上书，第 46 页。
③ 《一地鸡毛》系中国当代作家刘震云的著名小说。本书作者以此语比喻日常生活的重复烦杂下主体的生存变形：人异化为机械重复的工作构件和生活角色。

西；而在科西克看来，操心本身就是**实践的异化**：人类个体直接的、革命的、非功利性的实践异化为拜物教化的功利主义实践。科西克提出**实践的异化**（本真的实践异化为拜物教化的功利主义实践），是一个极重要的理论进展。我们知道，马克思通过经济学研究而提出的物化理论是**非异化史观**的，主要说明生产关系的物性颠倒和变形，虽然马克思在《资本论》中也曾仔细分析过工人在大机器生产中的悲惨地位，但他并没有也不会指认什么“实践（生产）的异化”。但是在科西克这里，处在经济关系和经济过程中的个人永远是操心的，正是通过个人对物质利益的追逐，才建构成这个伪具体的操持世界。可是人却误以为自己的操心和由此建构成的伪具体世界都是天经地义的。这当然是一种实践的异化，尽管其含义不同于萨特说的“个人实践异化”。

科西克不仅在本体论的意义上提出了实践的异化问题，他还具体指认了异化实践的若干形式。日常生活异化实践的第一种形式是生产过程中发生的**操持**。科西克把操持规定为“抽象劳动的现象方面”。他觉得，**从劳动到操持**的哲学观念转换，更深地反映了“客观实在本身的变化”，以“一种神秘的方式反映着人类的加剧拜物教化”。本来，在黑格尔哲学中，劳动是人创造世界和自身的本质活动，可是在大工业和市场经济中，“劳动被分裂、被非人格化了，以致它的所有领域（物质的、经营的、理智的）都表现为单纯的操持和操控”。科西克的操持概念来源于海德格尔的**上手性**。不过，海德格尔从自然经济中的简单工具（海德格尔经常以锤子为例）导引出建构历史的当下上手活动，科西克则站在20世纪工业自动化以来的现代机器体系的立场，批判性地观察这个物性世界。这确实是在马克思的时代没有出现的问题。科西克认为，人类世界在日常意识中“表现为**现成的**装置（device）、器具（implement）和关系的世界，表现为个人社会运动的舞台，他的主动性、就业、遍在（ubiquity）和汗水的舞台，一句话，表现为操持”①。结果，对现

① 科西克著，傅小平译：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社1989年版，第48页。译文有改动。

代资本主义社会中的个体来说，人只是在“**装置和器具的现成体系**(read made system)中运行”，人操持着装置和器具，它们也反过来操持着人。在这个操控的过程中，人往往忘记了这个世界原来是他自己的创造物！“操持渗透了他的**整个**生活”。在这个操持的世界里，无论“劳作是生产还是白领工作，都被分割为数以千计的独立操作，每种操作都有自己的操作者和执行者”①。操持机器的人不再面对一个完整的劳动过程，而只是面对劳动被抽象分解后的一个碎片。科西克断言，“操持是实践的**现象异化形式**，它并不表明人类世界(人的世界、人类文化世界、人化着自然的文化世界)的起源，它表现着日常操控活动的实践”。在科西克看来，在这种实践中，人受雇于一个“**既有**‘物’”即工具系统，人自己反倒成了操控对象：“操持是(对人和物的)操控。它的动作天天重复着。人对此早已习以为常，机械地完成这些动作。‘操持’这个术语表现实践的物象化性质，它意味操控不是进行创造性劳作。”工人每天在流水线上的劳作就像希腊神话里的**西西弗斯**一样，向上推着重压在肩头的大石头，推上去又滚下来，然后接着再向上推，永无止境。

异化实践的第二种形式是**操控**。在这个现成的**操持**世界中，实践不是人变革世界的活动，而是“物对人的操控”。对主体来说，人被抛进这个现成的实在世界中，就像“运行在仪器综合体中，他知道怎样操控这些仪器，却不知道其功能和存在的真理”。如人操持电话、电视机、计算机、电梯和汽车，却不知道技术的存在，忘却了这些装置的意义。更要命的是，在物对人的操控中，人最重要的**生存性**时间已不复存在。“由于操心是期待，它便使过去失去效力，并全神贯注于尚未出现的未来”，所以“操心着的个人不是生活在他的现在，而是生活在他的未来”。② 这是一种**功用性**的期待，是**超前性的消费**所指向的未来。人

---

① 科西克著，傅小平译：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社 1989 年版，第 48 ~ 49 页。

② 同上书，第 52 页。

们永远放弃手中的东西而追逐未来的新奇性,所以现在总是立即变得陈旧,未来成了基本的时间维度。个人否定了现在,却总是投身于未来,"在操心中展开拜物教化的未来和拜物教化的暂存性"。这是一种处在**消费异化**中的消极逃避。

科西克以海德格尔的逻辑解读了现代社会生活中的经济活动及其结果,从而区分了操持性的功利主义实践(异化实践)和创造历史的本真实践。如何从日常生活的操持世界中超拔出来?科西克将日常生活现象与历史性存在对置起来,将**平日**(everyday)放在更大的**历史**尺度中探讨。这是科西克日常生活批判的第三个层面。他的分析受到了**列斐伏尔**日常生活批判理论的直接影响。

科西克说,"人类的每一种生存方式或在世(bring in the world)方式都有它的平日"。平日不是对立于公共生活的私人生活,也不是对立于高雅生活的粗俗生活,平日的本质在于单调的重复,是控制个人生活的节奏:"平日首先在于把人们的个人生活组织成每个一天。他们生活功能的可重复性固定在每天的可重复性中,固定在每一天的时间安排表中。"①平日是时间的组织,但它并不是"一种与反常、节庆、特殊或**历史**相反的东西"。平日像一种"自然氛围",人们从来不会去追问平日的意义。用中国人的话来说,就是**过日子**。过日子是用不着刻意反思的。因为"在平日中,活动与生活方式都变为本能的、下意识的、无意识的和不假思索的(unreflected)机械过程。物、人、运动、环境、世界等等的创造性和可靠性是不曾被人感知的。它们未经考查、未被发现,但是却**简捷地存在着**,并被看作囊中之物,看作**已知**世界的组成部分"②。平日是一种惯性的运转。用通俗一些的话来说,一切都按部就班地按照已有的轨道运行。

科西克认为,在平日中,人在操心与操持的基础上,即"把他淹没了的操控世界"的基础上"理解自己和这个世界"。其结果是,"由于人

---

① 科西克著,傅小平译:《具体的辩证法》,社会科学文献出版社1989年版,第53页。
② 同上。

与自己的环境相认同，与那些手边之物、操控之物和最接近于他的有形之物相认同，他自己的生存和对这生存的理解就成了某种遥远而疏异的东西"①。人在平日中与操控之物相近，他自己就成了操控世界中的物性存在，因此他不再去探究生存的真谛。这是人的异化，是操控世界中的人对**存在的遗忘**。用海德格尔的话说，平日中的人是非本真的存在，这就是被抛入世中的那个无名的**常人**(das Man)。在这个意义上，科西克肯定了海德格尔的思考："现代哲学发现了一个伟大真理，即人不是堂堂正正地诞生于环境之中，而总是被'抛入'一个世界"，"平日表现为非个人力量的无名和专制。这种力量指导着个体的行为、思想趣味、乃至于他对平庸的抗争。平日的无名代表其主体的无名，即表现在'某人/非任何人'这一名称中。这种无名的副本是被叫做'历史创造者'的历史演员们的无名。历史事件最终表现为非任何人的作品，因而也就是所有人的作品，这是平日和历史所共有的无名性造成的"。②

但是，科西克否认海德格尔所说的这种**被抛性**、常人的**无名统治**不可能永远成为人的本质，他坚信终有一天，"在个人和人类的精神进化过程中，无名性的无差别的全能统治终将崩溃"③。因为科西克深刻地看到，"把人类生活的平日加以自动化、机械化是个历史过程"。科西克离开了海德格尔，来到了马克思的身边。他提出：人处于操持世界之中，处于一种特殊的**非主体的**对象化关系网中，这是在一定社会历史发展阶段中的特定现象，而不是对人的本质的一般性规定。可是，如果仅仅像通常理解的历史唯物主义那样，墨守成规地把人的本质限定在"一切社会关系的总和"上，就忘记了"谁是这些'条件'的**主体**"。④ 科西克是有道理的，以颠倒的物化关系形式表现出来的(资本主义)社会

① 科西克著，傅小平译：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社1989年版，第57～58页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第59～60页。

④ 同上书，第58页。

关系并不是人永恒的、不可改变的境遇。

科西克指出，“平日的熟知世界并不是一个已知的被认识了的世界”，所以，“为要表现它的实在，必须撕去其拜物教化亲密的假面，暴露其异化的残忍……为了窥见异化了的平日之真情，人们必须与它保持一定的距离；为了取消它的熟识性，人们必须对它施行强制”。[①] 人总是把平日看做**自己的**世界。但它实际上正是科西克批判的伪具体世界。科西克说，“异化了的世界的伪具体”，必然要通过“革命的变革而被摧毁”。只有摧毁伪具体世界，才能达到实在的**历史**世界。这是科西克日常生活批判的最终视域。

① 科西克著，傅小平译：《具体的辩证法》，社会科学文献出版社 1989 年版，第 60 ~ 61 页。

第五章

实践论归宿：审美救赎，抑或新解放议程？

毫无疑问，从诞生的那一天起，马克思主义就是关于**无产阶级**解放的学说。俄国十月社会主义革命的胜利，更是使得马克思主义获得了空前的现实吸引力。虽然西方马克思主义哲学实际上是从反对第二国际的经济决定论、恢复马克思主义唯物辩证法的革命批判功能开始的，但是青年卢卡奇等西方马克思主义的创始人的理论旨趣却始终是无产阶级的革命实践。事实上，西方马克思主义正是中、东欧各国的无产阶级革命陷入低谷的产物。在高扬主体性的人本主义大旗之下，力图集合的是无产阶级的队伍。

在青年卢卡奇、柯尔施和葛兰西等西方马克思主义的创始人看来，马克思主义哲学的核心特征就在于它的**实践**。青年卢卡奇强调马克思主义的本质就是唯物主义的辩证方法，正是为了从理论与实践关系上纠正"正统的"马克思主义的理论偏差，批判第二国际的机会主义实践。葛兰西则干脆把马克思主义叫做"实践哲学"。可是，在反思西欧无产阶级革命实践的同时，早期西方马克思主义哲学家矫枉过正地走到了主观意识决定论的立场上。我们将看到，随着其理论逻辑的递进，它一步一步地走入大多数马克思主义者不能容忍的"唯心主义"乃至唯意志论的立场。这决定了西方马克思主义最终只是一场只开花不结

果的运动。在理论上，西方马克思主义对资本主义社会的批判越深刻，它在实践上就越没有操作性，就越是陷入无路可走的窘境。

西方马克思主义人学在现实中的尴尬境遇，是和第二次世界大战之后西方发达资本主义国家的新变化相关的。凯恩斯革命使资本主义国家获得了生产力迅猛发展和阶级冲突弱化的双重繁荣景象，无产阶级的革命意识大大削弱了。由此，在理论上出现了"告别无产阶级"的喧嚣。萨特论说了无产阶级革命最终必然导致个人实践的异化。马尔库塞则把眼光投向了青年学生和流浪汉，似乎他们才具备无产阶级已经丧失了的革命性，有望成为发达资本主义社会中的新革命主体。然而，巴黎红五月风暴证明了马尔库塞的"文化大拒绝"战略是一条走不通的死路。

对此，阿多诺的头脑倒是清醒的。他认为不可能用"莫洛托夫鸡尾酒"（一种土制手榴弹）实践他的"否定的辩证法"。面对资本主义的同一性，只有沉默。要说明的是，法兰克福学派第二代的代表人物哈贝马斯在其理论生涯的后期已渐渐背叛了法兰克福学派的批判理论传统，他视资本主义（他美其名曰"现代性"）为"一项未竟的事业"，从而走向了交往理性的乌托邦——另一种不可能性。限于篇幅和讨论的主题，本书对此不予探讨。而在另外一方面，自拉克劳和墨菲的《霸权和社会主义策略》以来，在后（现代）马克思主义的论域中，社会主义愈来愈成为一种不可能实现的乌托邦叙事，这已经和马克思主义的政治解放规划甚至和西方马克思主义的人学解放规划渐行渐远。

第一节 渴望总体性与文化争霸：无产阶级革命战略

早期西方马克思主义关注现实革命问题的焦点，并不在社会经济和政治变革上，而是关注文化和意识形态上的革命。他们认为，西方发达资本主义国家无产阶级起来革命的关键在于唤起无产阶级的阶级意

识,使无产阶级觉醒为成熟的自为意识主体。于是,革命的中心任务转移到人的主体结构以及整个社会文化心理系统的根本变革上来。借用恩斯特·布洛赫的话说,问题不在于社会主义从空想(乌托邦)变成了科学,而在于把科学社会主义变成乌托邦!布洛赫更愿意用“具体的乌托邦”来称呼马克思主义。在西方马克思主义的发端上,不管其方法论如何,物化批判理论又如何,最终都指向了革命实践本身。到了萨特那里,这种理论趣向才陡然一变,无产阶级的革命实践有可能是本真的个人实践的异化!如何消除这种异化,走向自由的共同实践,是萨特的主要关切。这也为后来抛弃无产阶级革命主体地位的众多解放议程埋下了伏笔。

一、无产阶级:重整乾坤的哈姆雷特?

上一章讲过,青年卢卡奇的物化批判理论建立在生产的对象化之上。按照这种逻辑,只要人类的物质生产还存在一天,物化也就会发生一天。于是,这种现实的历史悲剧只有在浪漫主义的意识解放中才能得到解脱,所以青年卢卡奇的理论逻辑必然落脚在意识上。具体说来,他把实现总体性、消除物化的希望都寄托在无产阶级的**阶级意识**上。

在青年卢卡奇那里,阶级意识“既不是组成阶级的单个个人所思想、所感觉的东西和总和,也不是它们的平均值”,而是作为与一定社会存在相关联的“总体的阶级”的意识。青年卢卡奇指出,人们不可能超越“他们那个时代的社会经济结构为他们规定的界限和他们在这一社会经济结构中的地位”。这样也就可以把阶级意识看做是一种**无意识**:“阶级意识——抽象地、形式地来看——同时也就是一种受阶级制约的对人们自己的社会的、历史的经济地位的**无意识**。”然而,只有在资本主义社会中,作为无意识的阶级意识才能被意识到。换句话说,在前资本主义社会中,不可能出现与社会结构发生自觉关联的阶级意识。因为在前资本主义社会中,根本不存在总体性的经济结构,只有在专制之下存在的“隐蔽的、无意识进行着的经济发展”,作为上层建筑的“国家不是社会经济控制的中介,而**直接就是这统治本身**”。从社会主体

来看,"社会划分为阶层或等级等等恰恰意味着从概念上和组织上对这种'自然的'地位的确定在经济上仍是无意识的"①。因此,在这一时期社会历史发展的真正动因"只是隐藏在动机背后的历史发展的盲目力量",它们是不可能被自觉意识到的。整体的阶级意识也就根本不会存在。②

青年卢卡奇随即指出,"随着资本主义的出现,随着等级制的废除,随着纯粹的经济划分的社会的建立,阶级意识也就进入了一个**可能被意识到**的时期"。这主要因为"较之于过去时代的'错综复杂的和隐蔽的关系',资本主义的社会结构要简单得多了,而且首先则是由于作为历史动力的阶级的经济利益只是在资本主义时期才赤裸裸地表现出来"。这时,"在资本主义下,经济因素不再隐藏在意识的'背后',而是就存在在意识本身**之中**"。同样从社会主体来看,第一次出现了"纯粹的阶级"——资产阶级与无产阶级,也"只有它们的存在及其继续发展才完全是以近代生产过程的发展为基础的,以及只有从它们的存在条件出发,才**可能设想**一项组织整个社会的计划"。③ 这是资产阶级阶级意识的历史发生。

青年卢卡奇也指出,在资本主义社会中,由于阶级对立,资产阶级的阶级意识与它自己的阶级利益处于一种相互对立的矛盾关系中:"这种矛盾不是**互不相容的**矛盾,而是辩证的矛盾。"④这种辩证的客观矛盾导致了资产阶级的阶级意识必然表现为两种不同的意识形态:虚假意识和虚伪意识。**虚假意识**是还处于**上升**时期的资产阶级的阶级意识。以青年卢卡奇之见,"资产阶级思想始终地和必然地从个别资本家的立场出发来观察经济生活,正因此也就造成了个人和不可抗拒的、超个人的、推动一切社会的东西的'自然规律'之间的这种尖锐的对立"。资产阶级意识形态"总是只迷恋于经济生活的表面",永远不可

① 卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆 1995 年版,第 111 ~ 112 页。
② 同上书,第 118 页。
③ 同上书,第 114 ~ 115 页。
④ 同上书,第 118 页。

能"有能力揭示现象背后的真正的动力"。这使得资产阶级这个时期的阶级意识只能表现为一种"最高程度的无意识，即极度的'虚假'意识"①。而作为资产阶级意识形态的**虚伪意识**，则是**资本主义社会中**无产阶级与资产阶级的阶级斗争成为历史现实之后资产阶级的阶级意识。此时，"资产阶级'虚假'意识中的辩证矛盾加剧了：'虚假'意识变成了虚伪的意识。开始只是客观存在的矛盾也变成主观的了：理论问题变成了一种道德立场"②。资产阶级的阶级意识开始直接地、自觉地遮蔽现实社会生产方式的本质，用神话式的幻想关系替代社会经济政治现实中颠倒的社会关系。这也意味着，资产阶级的阶级意识成为**反动的**统治阶级的非历史的意识形态。

青年卢卡奇说明了资产阶级的阶级意识不过是与资本主义社会的物化结构相一致的意识形态。相反，对立于资产阶级的**物化意识**，无产阶级能够把远离生产过程的那些形式和这些形式联系起来，把它们放到**辩证的总体**之中来认识。一旦经过中介捕捉到资本主义社会的本质，无产阶级就能充分地认识到自身作为**历史主体**的性质。这也意味着，无产阶级意识的力量和优势恰恰在于它能够"把拜物教的事物形式转变为发生在人之间的、而且是在人之间的具体关系中具体化的过程，把不可转变的拜物教形式导源于人的关系的所有原初形式"③。青年卢卡奇认为，只有无产阶级的阶级意识才能真正把隐藏在经济过程中的相分离的征兆后面的自身统一性看做是社会的总的发展趋势。因此，无产阶级在它的阶级意识中，就必然有能力把整个社会看做是具体的、历史的总体，有能力把物化形式把握为人与人之间的过程，有能力积极地意识到历史发展的内在意义，并将其付诸实践。

在早期西方马克思主义哲学的另一位代表葛兰西那里，理论没有青年卢卡奇这般复杂。葛兰西直接从阶级意志出发来论证**社会集团**

---

① 卢卡奇著，杜章智等译：《历史与阶级意识》，商务印书馆1995年版，第121～122页。
② 同上书，第123页。
③ 同上书，第274页。

(实际上是"阶级"的代名词)成熟的重要意义。社会集团产生的"第一和最基本的阶段"是所谓"经济社团"，在这个阶段上，各社会团体已认识到团结的必要性，但尚未在实质上达到这一点；第二阶段即伦理—政治霸权的阶段，社会集团为了共同的利益确立了团结的认识，但仍限于纯粹的经济方面；第三阶段是要求成为国家中统治集团的阶段，团体的利益超出了纯粹经济团体的范围，主要是政治性质，并明显从经济基础向复杂的上层建筑范围过渡。在第三阶段中，阶级意识变成了政党，它们彼此冲突和斗争着，并走上了政治舞台。[①] 政党就是成熟了的阶级意志，而阶级意志就是"对于历史的必然性的积极认识"。

青年卢卡奇和葛兰西都肯定，与以往的一切剥削阶级相比，无产阶级代表着历史前进的方向，所以，只有无产阶级的自觉意志才能把人类从即将来临的灾祸中解救出来。当资本主义最终的经济危机爆发时，革命的命运(与此相关的人类命运)将依赖于无产阶级意识形态的成熟，也就是依赖于无产阶级的阶级意识。在青年卢卡奇看来，无产阶级之所以具有不同于其他任何阶级的优势，只因为无产阶级被历史赋予了自觉改造社会的任务。换言之，在对资本主义社会制度的批判和革命中，无产阶级意识最终将承担起裁决者的重任。啊哈！无产阶级多么像忧郁的丹麦王子哈姆雷特：王子担负起的是替父亲复仇的重任，而重整历史乾坤的重担则责无旁贷地落在了无产阶级羸弱的肩上！而当青年卢卡奇说"共产党是一种为革命利益服务的无产阶级阶级意识的独立形式"时，他又通过组织问题把理论与实践统一起来。绕了一个理论大弯，最终又回到了列宁"十月革命"的主体性实践道路上。可是，列宁的"十月革命"取得了胜利，中欧(如德国)和东欧(如匈牙利)的社会主义革命为什么就失败了呢？青年卢卡奇没有给出实证的答案。这有必要求助于葛兰西的文化争霸的思想。

葛兰西首先指出：具有民主传统的西欧资本主义国家与东方集权专制国家的社会政治结构是不一样的。在东方，国家就是一切；在西

① 葛兰西著，曹雷雨等译：《狱中札记》，中国社会科学出版社 2000 年版，第 144 页。

方，国家不单纯是一个强制机器，而且还构成“一个社会集团对人民(或市民社会)的其它部分的领导权机器：狭义的政府的——强制的机器的国家的基础”。葛兰西继而把马克思的上层建筑概念进一步区分为两个层次，一个是**市民社会**，即“私人的”组织的总和，另一个是**政治社会**或“国家”。在东方，市民社会处于初生而未成形的状态；在西方，国家和市民社会之间存在着调整了的相互关系。国家是统治集团通过镇压机器和“司法”政府所行使的“直接统治”或管辖职能，市民社会相当于统治集团通过社会行使的“霸权”(hegemony，或译“领导权”)职能。在葛兰西看来，西方资本主义“国家 = 政治社会 + 市民社会，即强制力量保障的霸权”①。也就是说，统治 = 暴力 + 同意，暴力属于国家，而霸权(同意)属于市民社会。

在这里，我们有必要详细说明葛兰西的霸权概念。既然统治阶级单靠暴力是无法维持统治的，还必须征得被统治阶级在一定程度上的同意，那么国家就不仅仅是统治阶级用来维持其统治的工具，而且是统治阶级设法赢得被统治者的积极同意的实践和理论活动的复合体。霸权就是统治集团在谈判和形成共识过程中的有利地位。说白了，霸权就是统治阶级利用意识形态的非暴力国家机器，使被统治阶级心甘情愿地接受控制和支配。在西方资本主义国家中，往往通过各种舆论机关(报纸和社会团体)甚至通过舞弊、欺骗和收买，使被统治者处于麻痹状态。假使国家开始动摇，市民社会这个坚固的结构立即出面。换言之，国家只是前面的战壕，在它后面有工事和地堡坚固的链条。总之，霸权是一种统治策略。西方资本主义国家并不仅仅是暴力镇压机关，资产阶级还依靠它的意识形态霸权来实现自己的统治。

统治阶级操纵意识形态是现代西方资本主义制度的内在精神支柱，所以西方国家的革命道路就不完全等同于十月革命。葛兰西认为，霸权并非资产阶级专有的统治战略，无产阶级也可能发展出自己的霸权。因此，葛兰西要求无产阶级(政党)在经济斗争和政治斗争之外，

① 葛兰西著，曹雷雨等译：《狱中札记》，中国社会科学出版社2000年版，第218页。

也要进行长期的意识形态斗争，争夺文化霸权（意识形态领导权）。要夺取无产阶级革命的胜利，单纯的政治斗争是不够的，还要夺取意识形态的领导权和文化上的霸权。在无产阶级革命中，文化霸权（意识形态）上的胜利比政治斗争的胜利更加重要，至少同等重要。

值得注意的是，葛兰西把无产阶级革命的策略焦点引向意识形态（文化）领域，并没有马克思主义的直接理论支持。但是，在葛兰西看来，他的霸权思想正是继承了列宁《怎么办?》的思想传统。葛兰西声称，列宁在反对经济主义和工联主义的自发论的错误中，提出要关注“提高无产阶级自为意识”的重要性，通过从外部直接灌输科学思想，来促使无产阶级政治上的自我觉醒，这实际上也就是要夺回在资产阶级手中的霸权，为进一步的无产阶级革命开辟道路。因此，葛兰西认为这是列宁对实践哲学（葛兰西对马克思主义哲学的称呼）作出的最伟大的理论贡献。

根据文化争霸的思想，葛兰西提出了西方革命的新策略——阵地战。葛兰西认为，俄国的十月革命是一种在资产阶级尚未建立起强有力的霸权之前的“运动战”，但在资产阶级强大的西方，运动战便失去了它的威力。在这里，资产阶级利用其霸权不断骗取人民对资本主义制度的支持和认同，使革命力量遭到瓦解。所以，革命在西方不可能在短期内完成，而是一个长期的艰难的过程，只能运用一种对资产阶级霸权的战壕和堡垒的阵地战来对付资产阶级的霸权。这种阵地战的首要任务就是要夺回霸权，实质是文化意识形态中的革命。正因为如此，葛兰西明确提出，在发达资本主义国家中主要的是首先发动深层扼制人们心灵的“无形压迫”的斗争，即“灵魂深处闹革命”，从而夺回为资产阶级把持的意识形态领导权，重建一种无产阶级的新的“整体文化”。显然，在这场文化革命中，不仅是要消灭旧的经济制度和政治制度，而且也要使无产阶级文化成为真正的主体文化，从而使无产阶级获得最终的全面的自由。

自20世纪30年代起，葛兰西关于争夺霸权的文化革命思想，最终在法兰克福学派那里发展成以心理结构、本能结构和日常生活变革为

主要内容的新文化革命理论。在西方马克思主义哲学家眼里，现代资本主义社会的有效控制就在于物化意识和压抑性文化成功地阻碍了无产阶级的自我意识。通过文化、教育、大众传播媒介等工具，资产阶级意识形态像宗教一样深深地内化于人的个性结构之中，人是从内心被控制的。所以，只有彻底打碎这些真正禁锢人们心灵的心理、本能和意识结构，支撑全部资本主义现存秩序的文化框架才会动摇，压抑人和欺骗人的意识形态系统才会瓦解，资本主义制度才可能最终被推翻。

二、革命是具体的乌托邦

卢卡奇不经意地提到无产阶级的阶级意识是一种“无意识”，而在他青年时期的挚友恩斯特·布洛赫那里，这种无意识被清晰地命名为“尚未意识”。应当说，“尚未”是布洛赫哲学的核心概念。当被要求用一句话概括其哲学时，布洛赫的回答就是：“S 尚未是 P”，足见“尚未”概念的重要地位了。“尚未”本身又包含尚未意识（主观方面）和尚未生成（客观方面），它直接关联布洛赫的“具体乌托邦”概念。布洛赫试图用“尚未意识”以及由此发展而来的“具体乌托邦”概念来阐释马克思主义的革命道路。

布洛赫石破天惊地宣称：尚未意识是一种无意识，但不是弗洛伊德的精神分析所说的那种无意识。他说，精神分析仅仅把被遗忘的和被压抑的无意识内容再次召唤回意识层面，因此，这种无意识指向了过去，仅仅是**不再意识**。布洛赫借用黑格尔的话语批判弗洛伊德的“无意识里面没有新东西”，它不是具有将要破晓的新内容的**尚未意识**。而尚未意识属于“期盼意识”，它是新生事物的心理出生地。① 布洛赫甚至援引晚年弗洛伊德关于“非压抑性无意识”的假说来支持自己的“第二种无意识”。

与其说布洛赫的“尚未意识”是一个心理学范畴，不如说它是一个哲学范畴。显然，对于尚未意识这所谓的“第二种无意识”，布洛赫很

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第 132 页。

难用实证科学的方法加以论证。布洛赫寻找了三方面的证据，即尚未意识的三处藏身场所：青年、变革时代、艺术创作。其中最重要的是变革时代(Zeitwende)，即所有革命的时代，文艺复兴是最好的例子。[①] 我们知道，文艺复兴和启蒙运动(另外还有宗教改革)是为了资产阶级革命所做的思想文化上的准备。因此，在布洛赫那里，文艺复兴就是封建社会向资产阶级社会转变的期盼，其中的尚未意识是非常明显的。布洛赫强调尚未意识是由上升阶级携带的。显然，在资产阶级社会向未来社会(社会主义社会和共产主义社会)转变的过程中，尚未意识自然是由无产阶级携带的！布洛赫的"尚未意识"在这里接近了卢卡奇的"阶级意识"。当然，尚未意识并不是无产阶级特有的，而是处于整个人类历史与文化之中。

在《希望原理》的第一部分《(报道)小白日梦》中，布洛赫走进了小市民们的日常生活世界，描述了人在一生的日常生活中的种种渴望、等待、愿望、梦想。从儿童的捉迷藏、逃出学校的愿望，到梦想当影星、当作家的少男少女，再到小市民们的性幻想和发财梦，最后是老年人呼唤青春的愿望……布洛赫把它们通称为**小白日梦**。布洛赫进而区分了白日梦的两种类型："所有人的生活都充满白日梦：一部分白日梦只是陈芝麻烂谷子，也是软弱无能的逃避主义，更是骗子们的战利品，而其余一部分白日梦却激动人心，决不甘心接受恶存在(dem schlecht Vorhandenen)，决不甘心放弃。后一部分白日梦的核心中包含着希望，是可以传授学习的。它可以摆脱零乱的白日梦及其阴险的错误用途，可以清楚地激活。"[②]

显然，第一种白日梦是"陈腐不堪的白日梦"，也就是未超越现有生存条件的白日梦。拥有资产阶级的梦想的人总是说：世界中虽有足够多的幸福，却不是给我的。因此，资产阶级的小白日梦仅仅"满足于对命运做微小调整"，而不想**改变世界**。这些梦只超越了自身的状况，

① 布洛赫：《希望原理》(德文版)，第133～135页。
② 同上书，第34页。

但从未超越一般的生存状况，所以它“缺乏一种他们轻蔑地称之为乌托邦的成分”。与之形成对比的，是带有乌托邦成分的梦，也就是革命的白日梦，布洛赫称之为“斗志昂扬的白日梦”。在革命的梦境中，“幸福不再来自他人的不幸，梦想者想象中的生活是没有剥削的”。“取代自由占有的，是以占有为基础的自由大放光芒，取代经济竞争中想象的快乐的，是无产阶级斗争中想象的胜利大放光辉。”还有比这更高的层次，在那里，“远方可能的团结和人们相互间的友爱在闪烁。这些未知和未成的事物都还在酝酿”。[①] 换言之，其中充满了尚未意识。

布洛赫的白日梦类型学无非是要说明这样一个事实：在资本主义社会中，无产阶级丧失了阶级意识，小资产阶级更缺乏革命精神。这是西方马克思主义的共同母题。青年卢卡奇从无产阶级的历史地位和物化意识的发生角度，对无产阶级丧失阶级意识的现状进行了理论说明。葛兰西从文化霸权的高度，对无产阶级和市民阶层缺乏革命精神的原因进行了深刻反省。布洛赫则从心理学角度描述这一意识现象。这是一种现象学色彩很浓的描述。现象学的基本范畴是“意向性”，无论思维还是想象，在现象学的视域中是没有差别的。这是和传统哲学很不一样的地方。根据现象学，即使是现实世界中不存在的东西，一样能够成为意识的对象。布洛赫所描述的两种白日梦，其根本差别就在于意向性的对象是否已经存在于这个世界上。若已经存在，则属于“未超越现有生存条件的白日梦”，反之则是带有乌托邦成分的、改变世界的革命的白日梦。

布洛赫提出了白日梦的类型学，当然是为了肯定、宣扬第二种白日梦而批判、否定第一种白日梦。事实上，布洛赫并不看重白日梦的内容，而是看重白日梦的特性，用他的话说，就是“乌托邦功能”。布洛赫要从包含尚未意识的白日梦中引出社会主义革命的可能。正如布洛赫指出的那样，“某种新事物一定会把我们带走，我们最终必将达到和获得它们”，“更美好的东西虽然受到了如此长久的阻挠，我们对它的迷

---

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第37页。

恋却存留至今。当我们所希望的事情发生时，无论如何都会是一个出人意料的惊喜”。① 这“某种新事物”、“更美好的东西”其实是在为社会主义呐喊。更准确地说，“自由王国”才是布洛赫眼中本真的东西。这实际是一种人本主义的“应该”。对布洛赫来说，白日梦有着特别重要的意义，因为它既不是“存在”也不是“本质”，既不是现实的“是”，也不是不在场的“应该”，它居于“应该”和“是”之间的空场上，是从现实走向“应该”的桥梁：革命，从白日梦开始。

当然，布洛赫也认识到，白日梦本身并不导致革命。因为白日梦还有两种类型，所以对于革命者而言，更重要的是对白日梦进行“校正”和“具体化”。按照布洛赫的说法，无产阶级携带的革命意识不过是一种无意识。因此，剩下的问题就是如何使它进入意识层面，“以**有意识**、**有知识**的方式，作为**乌托邦功能**出现”②。

布洛赫指出，作为“具体的乌托邦”，马克思主义面临着两方面的敌人：一是资产阶级意识形态对乌托邦的嘲讽和怀疑；二是马克思主义阵营内部对乌托邦（空想）的非难和指责。布洛赫强调，乌托邦根本不是单纯的幻想。单纯的愿望想法是“抽象的乌托邦”，其中的乌托邦功能是不成熟的，但并非所有的乌托邦都是抽象的，乌托邦功能可以变得成熟：“乌托邦功能给出了梦想和生活的结合点——没有了它，梦想只是抽象乌托邦，生活只是一地鸡毛。……适合这里的概念是看起来自相矛盾的具体乌托邦，即一种和抽象乌托邦的梦想一点儿也不一致的期盼，也不是由单纯抽象的空想社会主义所指导的。”③布洛赫从尚未意识走向“乌托邦”，恰恰是为了反对马克思主义哲学中的“去乌托邦化”倾向——第二国际理论家的经济决定论和修正主义路线（事实上也指向了传统的马克思主义哲学原理教科书体系）。

布洛赫强调：具体乌托邦就是“有知识的希望”（拉丁语 docta

① 布洛赫：《希望原理》（德文版），第 45 页。
② 同上书，第 163 页。
③ 同上书，第 165 页。

spes,或译为“训练有素的希望”)。希望不能仅仅停留于意向性的情感,而要以现实为中介,用知识加以校正和具体化,只有这样,希望才能转化为行动(当然是革命行动)。唯有“有知识的希望”才能够担负积极的乌托邦功能。资产阶级意识形态在马克思主义外部、修正主义在马克思主义内部,联手窒息了马克思主义的期盼特征,使其乌托邦功能无从发挥。于是,群众的小白日梦就得不到校正和具体化,其中的尚未意识就无法上升为具体的乌托邦,希望就不能转化为革命行动。这样看来,布洛赫的希望哲学仍然是以**实践**为指归的,而不同于现代人本主义以原子化个人的**生存**为指归的理论取向。

最终,布洛赫提出:马克思主义包含着冷流和暖流。马克思主义的**冷流**就是“对整个历史形势发展的条件分析”,马克思主义的**暖流**则“属于解放的意向和人道主义的唯物主义的真实趋向”。虽然布洛赫承认冷流“最有用”,但是他口口声声说的全是暖流:“从这里,对所有被侮辱、被奴役、被遗弃、被蔑视的人产生了吸引力,对作为朝向解放的转盘的无产阶级产生了吸引力。”①“被侮辱、被奴役、被遗弃、被蔑视的人”出自马克思 1843 年写下的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》:“对宗教的批判最后归结为**人是人的最高本质**这样一个学说,从而也归结为这样的**绝对命令:必须推翻**使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的**一切关系**。”布洛赫说的“暖流”其实是青年马克思的人本主义。

布洛赫试图恢复马克思主义的暖流,恢复马克思主义哲学丢失了的超越维度和总体目标。从恢复共产主义这个远大理想和目标的意义上说,布洛赫完全正确。可惜的是,布洛赫对马克思主义哲学的深刻理解并不来自他对马克思政治经济学批判的深刻认识,而是来自于他对马克思主义哲学的独特阐释。布洛赫从来不谈论商品、货币、资本以及这个意义上的“自由王国”,而只是谈论“尚未”、“具体的乌托邦”、“有知识的希望”等。对于现实,特别对于资本主义世界的经济现实,布洛赫只是用哲学语言替换了马克思的经济学语言。可是马克思主义绝不

① 布洛赫:《希望原理》(德文版),第 273 页。

是像布洛赫设想的那样,是人本主义的希望暖流(超越维度)和实证科学的冷流(内在维度)的简单拼合。马克思说过,“在科学的道路上没有平坦的大道,只有沿着崎岖山路不畏艰辛地攀登的人,才有希望达到光辉的顶点”。巧合的是,马克思也用了“希望”这个词,但他说的是“在科学的道路上”才有“希望”。马克思主义的革命性内在于对资本主义社会的科学批判之中,而不是外在于它的。换言之,马克思主义的暖流是内居于冷流之中的。在布洛赫那里,希望的暖流却不是建立在对资本主义经济运动的冷静分析的基础之上的,而是外在于这一冷流的。结果,布洛赫在强调马克思主义的革命性的同时,夸大了这一超越维度(主体向度),从而丢弃了马克思主义的内在批判维度(客体向度)。

三、阶级革命:难以逃出的他者囚笼

在《辩证理性批判》一书中,萨特不仅说明了人与自然的关系导致的个人实践的异化(定形物对人的奴役),也说明了人与人的关系导致的个人实践的异化。在萨特眼中的社会历史进程,就是一系列关于人的群体集合的范畴演进过程,真实的历史过程变成了抽象概念演进的总体化结构史。这种历史唯心主义跟马克思的历史唯物主义毫无瓜葛,其理论价值颇令人怀疑。

萨特认为,个人在历史现实中遭遇的外部制约,不仅来自类似机器那样的无机物,还来自被外在的惰性力量客观组织起来的消极群体。“个体的离散的众多性在他者的影响下**在它之中**产生为**存在中的真正统一**,即消极的综合,因为它的惰性通过消极的统一,即通过作为他者的众我的**预先的**和**一定的**相互渗透,来渗透作为它的基本规定性的**每个个体实践**。”①萨特这里说的**他者**正是海德格尔研究“共在”时提出的那个作为**常人**的大众。大众概念是西方现代社会学的基本范畴,它

① 萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社 1998 年版,第 406 页。

不是马克思关注的**阶级**群体概念，而是由孤独的个人松散地集合起来的**孤独的人群**（大卫·理斯曼语）。萨特称之为**群列**（série），群列是暂时性的人群聚合，是实践的惰性总体：“在这里，总体是对任何总体的具体否定的群列的实践—惰性总体化。总体在每个相互性中表现着它的他者存在，因为每个总体的特点就是任何总体化的不可能性。”①在萨特看来，个人在群列中的存在是一种互为他者的集合。在群列中，个人是无力而被动的存在，外在性的东西支配着人。

为了克服“群列”这一无力个人的外在“共在”，为了反抗这种来自实践—惰性领域的统治，人们开始结合起来，由多数个人实践形成共同的实践，建立起萨特说的**团体或集团**（*groupe*）：“集团是作为集合体的规定和否定而形成的。”②“集团”是对物性群列的直接否定，它开始扬弃群列的异化。按照其内在构成，集团可以分为若干种形态：一是聚合群队（*groupe en fusion*），二是誓愿团体（*groupe assermenté*），三是组织集团（*groupe organisé*）和制度集团（*groupe statutaire*），最后是战斗集团。萨特用这一系列**非历史的**集团范畴，说明了社会共同体如何一步步地摧残个人的存在。这离真实发生着的历史相去甚远。

集团的第一个形态是**聚合群队**。萨特说，它是“在一个敌对的实践压力下对群列的否定”，是一个“由外部的实践”构成的总体。③ 例如在法国大革命中，巴黎人民在 1789 年 7 月 12 日的起义就是这样。一方面，人们相互的模仿和感染构成了个体之间的联系；另一方面，军队的屠杀暴行提供了反向的压力，“从外部把巴黎构成为总体”④。二者都作为一种“外部实践”促成一种共同被承受的命运。相对于过去那种逆来顺受的群列而言，聚合群队已经有了一定的共同目标，然而聚合群队的行动依然不是个人主体能动建构的，而是由外部事件引发的

---

① 萨特著，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 434～435 页。
② 同上书，第 509 页。
③ 同上书，第 512 页。
④ 同上书，第 514 页。

从众行为，所以它是**乌合之众**（勒庞语）的外部实践。聚合群队是尚未结构化的集团，在一定意义上，它仍是**变相的**群列。作为对群列的外在否定，聚合群队的统一性是不稳定的。一旦促成聚合群队的外在目标或压力消失，它就还原为散漫的群列，重新落入实践—惰性领域。

因此，必须采取新的办法维持集团的存在，集团必须从"自在"走向"自为"。第二种集团形式出现了，这就是**誓愿团体**。通过某种誓言（*serment*），把原来靠外在目标纠集起来的聚合群队固定下来，成为誓愿团体。通过誓言，聚合群队中的个人成为集团的自觉成员。个人自愿服从集团，这是成员对集团的自由隶属，于是集团第一次获得了某种真正的**自为性**。但萨特还是发现，在誓言形态里，个人的自由实践发生了异化，即使这种异化是以共同自由为目标的。"当我发出誓言时，或当**我发誓**或遵守某个等值的行为时，我在超验性—内在固有性关系中仍和总体集团保持着关系，我通过自己的行动实行了总体化综合，这种综合不能真正使我并入总体。由此，我的誓言行为被揭示为共同自由。"①也就是说，虽然誓愿团体内的各个成员之间的关系是自由平等的，但是，由于违背誓言的行为会导致誓愿集团的解体，为了维护集团的存在，一定程度的**强制**是不可避免的。这样看来，誓愿集团同时就是铁和血，恐怖和暴力。再者，为了维持集团对每个个人拥有的公共权力，法律出现了。随即就出现了组织集团。

组织集团，是为了自觉实现共同目标的一种组织机构。萨特说，这种集团的基础是有组织的活动②。组织集团自觉确定了"共同的目标（共同的利益、共同的危险、确定一种共同的目的的共同需要）"，并分配给各个成员。组织集团中，成员之间的关系被**结构化**了，每一个成员在组织规定的功能位置上各司其职，完成组织分配的任务。这是一个重要的改变。由此，个人的自由实践被集团组织起来了，组织集团的共

---

① 萨特著，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 589～590 页。

② 同上书，第 614 页。

同实践主体看起来是**多元**的，但实际上只是**一个**。因此，“人组织的集团唯一具体的和直接的行动，是它的组织活动和它不断的重新组织，换句话说，就是它对自己成员们的行动”①。用萨特的术语说，组织集团的结构化并未表现为个人实践的**生成的**辩证法，更多地表现为**被构成的**辩证法。这又是一种新的实践—惰性物！

组织集团的结构化机制一旦固定下来，就形成了制度（*institution*）。制度保证了集团成员的统一行动，于是就形成了**制度集团**。萨特批判说，制度实际上是“僵化了的实践”，它仍是**他者**性的。而为了维护制度集团，必然要求超越个人的绝对的权力和主权者，最终产生了官僚国家。萨特说，有阶级存在，国家就会在阶级斗争中作为剥削阶级的机构被建立，并作为统治被压迫阶级的工具而存在。

综上所述，萨特的群列和集团理论是非常悲观的。所有类型的共同实践体都被他判定为实践—惰性物，是个人自由实践的异化。可惜的是，就算到了国家与阶级斗争这些最接近历史现实的层面上，萨特却还是只能进行抽象的纯概念推演，而不去考察现实。这恰恰是其理论无能的表现。面对实际发生的阶级斗争，萨特能够说些什么呢？他还是在理论上给了一点积极的东西，这就是作为**战斗集团**而存在的工人阶级，也是萨特眼中**唯一积极**的社会集团，**行动中**的集团。② 萨特说，“我们可以认识我们的历史，因为它是辩证的，而历史之所以是辩证的，是因为阶级斗争使我们可能超越集体的惰性，走向战斗的集团”！看来，战斗集团是萨特的理论建设目标。这里，终于有可能出现总体化的实践，这是**生成性**的实践，**自由的**共同实践，也是作为集团的阶级斗争。萨特后来说，要想真正动摇社会的躯干并使之崩溃，就需要一群**真**

① 萨特著，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 633 页。

② 非常奇怪的是，大多数论者都忽略了“战斗集团”这一萨特唯一肯定的积极人类共同体。一个可能的解释是，萨特对这一共同体的讨论恰恰是其文本中最薄弱的环节。

正联合起来的人，即“一个由战斗的人们组织起来的团体”①。这正是萨特的革命期望所在。

然而，萨特同样悲观地判定，现实中的工人阶级依然是被外部的**群性**制约和决定的**无能**之众，工会之类的组织集团也并没有真正改变这种状况。萨特认为工会仍然是一种“**他者集团**”②。“工会是被对象化的、外在化的、体制化的、有时是官僚化的工人阶级，但在它自己眼中却是异化的，它作为工人阶级团结的纯粹实践模式而自我实现。它是这个阶级的最高权力，但是却为这个阶级奔忙，并在别处、在纯粹共同实践的领域中自我造就。”③因此，工会的作用至多是用“协调和组织作用把孤独的群体改造成有组织的**亚集团**”。相反，萨特认为，“工人阶级既不是一种纯粹的战斗性，也不是一种纯粹的被动性分散，更不是一种纯粹制度化了的体制。它是种种不同实践形式之间的一种复杂的运动关系。这些形式中的每一种都能完全地概括工人阶级的性质，它们之间的真正联系（受到在其他形式的感应，并从每一种形式回到其他形式的运动的）总体化。”④工人阶级要真正成为历史的主体，只有一条道路，就是在同资产阶级的阶级斗争中形成自觉的总体化。这种总体化不仅仅意味着把工人阶级从**群性**变成**集团**，“而是在每个层次上根据其他层次来规定共同行动的可能性，并为了共同行动而创造一种控制性的永久地再适应的循环”，以造成一种对辩证关系的理解和自我总体化。此时，这里的共同实践将成为生成性的自由实践。“这种自由的实践就是多维总体化在中介相互性中产生的实践”，它是一种“不起总体化作用的总体化”。⑤

萨特理解的社会历史就是上述人类主体克服异化的一系列行为不

---

① 萨特：《今天的希望》，见《萨特哲学论文集》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 178 页。
② 萨特著，林骧华、徐和瑾、陈伟丰译：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 870 页。
③ 同上书，第 869 页。
④ 同上书，第 876～877 页。
⑤ 同上书，第 895 页。

断失败的进程。他让我们注意那种包含在失败中的“部分的地区性的成功”，这是一种在失败中的积极结果，正是它使历史获得“一定程度的进步”。① 不难得出结论，对于无产阶级革命，萨特仍然是悲观乃至绝望的。

第二节　新的革命主体与日常生活革命战略

20世纪初，俄国十月革命的胜利，不仅使马克思主义获得了空前的吸引力，也同样震撼了资产阶级。无产阶级革命胜利和资本主义制度消亡的可能性，成为悬在资产阶级头顶上的一柄达摩克利斯之剑。在这样的背景下，当代资本主义的现实发展，经历了一次不亚于“革命”的深刻过程。具体地说，这就是凯恩斯革命。特别是在第二次世界大战结束之后，资本主义走上了高涨发展时期。无产阶级的生活状况已经和马克思、恩格斯的那个时代有了很大的差别，失业问题和贫困问题得到了相当的解决。面对新的情况，西方马克思主义的哲学视界从呼唤无产阶级的总体性革命转向了对当代资本主义制度的批判性反思。以消费异化批判为代表的各种异化批判理论就是这样的时代背景的产物。在这样的理论域中，资产阶级对无产阶级的剥削已经不再是资本主义制度不合理性的主要特征，它对人心理的控制和日常生活的异化才是不合理的根源。由此，总体性革命的目标、动力、途径和依靠的社会力量都产生了变化。这也引发出在无产阶级革命之外的新革命战略。从历史上看，1968年的红五月风暴是这种新革命战略的唯一一次实践，也证明了这种战略的失败。

要理解这种新战略的来龙去脉，就不得不从20世纪的资本主义发展历程说起。

---

① 萨特：《今天的希望》，见《萨特哲学论文集》，安徽文艺出版社1998年版，第179页。

一、哈姆雷特走了,堂吉诃德来了

不同意识形态立场和不同思想来源的理论家似乎都会同意这样一个结论,就资本主义本身而言,它在20世纪经历了一个复杂的剧烈变化过程。

第一次世界大战结束后,西方资本主义世界内部各种矛盾被激发;俄国十月革命的胜利,深深震撼了整个资本主义制度。一时之间,"西方的没落"成为那个时代的象征。1929～1933年,爆发了席卷整个资本主义世界的严重经济危机,此时,资本主义制度的确摇摇欲坠。人们仿佛看到列宁提出的"帝国主义是资本主义的垂死阶段"马上就要成为现实。为了维护资产阶级的统治,资本主义急需一种能够"医治"经济危机和失业的灵丹妙药,以抑制随时都有可能出现的无产阶级革命,挽救资本主义趋于灭亡。在德国、意大利和西班牙等国出现的法西斯主义是这种危机的一种表现形式,也算得上是一种"解决方案"。而在美国,由国家干预经济并采取福利政策的罗斯福"新政"是这种危机的另一种解决方案,而且是卓有成效的解决方案。

于是,凯恩斯主义应运而生。1939年,英国资产阶级庸俗经济学家凯恩斯发表了他那本著名的《就业、利息和货币通论》。该书直接从宏观经济学的层面上、从需求本身的不足来说明就业的不平衡,提出了必须由资产阶级政府来调节经济,促使总需求与总供给相适应的观点。凯恩斯认为,扩大国家对经济的干预,是"唯一切实的办法,可以避免现行经济形态之全部毁灭"。他自己也没意识到,他开出的这一帖药方竟然成了一种"经济革命"的口号。第二次世界大战结束后,资产阶级终于以整个国家干预经济的形式缓解了卡在自己脖子上的绳索。为了缓和社会阶级矛盾,西方主要的资本主义国家普遍实行了"高工资、高福利、高消费"的所谓"三高"政策,并给工人以有限度的参政议政和管理经济权利。应该承认,凯恩斯主义的现实运用在一定程度上有效地缓解了资本主义社会中"社会化大生产与生产资料私人占有制"之间的对抗性矛盾,在一段时期内,造成了当代资本主义社会中阶级矛盾

缓和的现象，工人阶级的反抗似乎消除了。资本主义生产关系对社会化大生产的进一步适应性调整，在客观上为资本主义条件下生产力的持续发展提供了一定的新余地。

在这种情况下，一些西方资产阶级学者纷纷断言，资本主义社会已出现了新的革命阶段。从20世纪30年代开始提出并流行的“管理革命”思潮开始，对资本主义制度的辩护已经不再局限在意识形态上，而是直接以科学的面貌出现。例如，曾在1955年写下《意识形态的终结》一书的美国右翼保守主义的代表人物丹尼尔·贝尔，在他的名著《后工业社会的来临》(1959年)中明确宣称：“在最近的150年间，西方社会中的对抗是由平等的趋向和科层制的矛盾所冲击而造成的，但这种冲击在工业社会的政治结构中已经几乎消失。”①贝尔认为，随着科学技术和服务性经济的发展，专业技术人员和管理阶层已经在数量上超过了产业工人，经济管理和技术性决策在发达资本主义社会中的作用使得马克思在《资本论》第1卷中的预言破产——马克思曾认为，生产的社会化性质与资本主义“生产方式的桎梏”之间的矛盾会越来越大。但是资产阶级国家对经济的干预已经消解了工业文明之上的资本主义和社会主义的对立，人类进入了“后工业社会”。一时间，西方社会充斥着各种鼓吹资本主义当代社会发展美好前景的论调。面对当代资本主义的这些新情况以及资产阶级理论家们的喧嚣，西方马克思主义的批判家们被深深地震惊了，被触怒了。他们再一次地面对资本主义的新现实，试图重新找到一条从理论上批判当代资本主义，进而从实践上撼动资本主义制度的新的革命道路。

首先，他们也认识到，当代资本主义社会的**社会结构**已经发生了许多新的转变。马克思揭示出来的作为社会革命客观条件的资本主义**经济危机**的结构也不复存在。而且，由于在当代资本主义社会中，科学的管理和技术的使用日益成为第一生产力，于是，科学技术代替了过去单纯的政治压制和经济的奴役，日益成为统治人民的政治、经济、文化和

① 丹尼尔·贝尔：《后工业社会的来临》，新华出版社1997年版，第7页。

意识形态领域间的全面性的压制和奴役。当代资本主义社会对人民的统治，由外部的**政治统治**，深入到私人生活和**内在心理本性的统治**。

其次，发达资本主义社会的**阶级结构**发生了变动。这首先表现为**统治阶层结构**的变化。由于科学技术的高度发展，统治已经变形为**行政管理**。生产资料的所有者与生产相脱离，资本家不再处于决定性的地位；而大企业的经理集团尽管不拥有生产资料的所有权，却直接与生产相联系，处于决定性的地位，从而形成了新的实际的统治集团。这就是所谓"经理革命"。**工人阶级的内部构成**也发生了变化。由于劳动的日益完备的机械化，出现了蓝领工人白领化，非生产性工人的数目不断增长的趋势。据说，原有的无产阶级已成为历史的古董，新的工人阶级却是以白领工人为主体的"有产者"了。

再次，现代管理和消费方式，使发达资本主义社会中的资产阶级和无产阶级之间出现了一定程度的"同化"和"联合"。工人甚至通过占有公司股票而直接参与资本主义企业的运作。这改变了无产阶级被剥削的地位，这样，无产阶级不再作为资产阶级活生生的矛盾的对立面，而是与资产阶级取得了"联合"，取得了需要和愿望的同化，闲暇活动的同化，生活标准的同化，政治的同化。而正是这种同化造成了**阶级冲突的弱化**。

法兰克福学派的代表人物较早地体悟到这一"同化"背景。在他们看来，鉴于马克思批判的那种早期资本主义的"不发达现象"和"无产阶级的物质贫穷"已不复存在，传统马克思主义对现实政治经济的分析也就"不适用"了。当代资本主义的统治已转入到对人更深层次的**心理压迫**和种种**非经济压迫**的文化精神控制。随着工人阶级革命意识的消退，作为革命主体的"无产阶级"失去了它原有的地位，无产阶级不再是历史转变的动力。在无产阶级物质丰裕的全身心麻痹状态下，是无法推翻当代资本主义的。马尔库塞甚至说："在多数工人阶级身上，我们看到的是不革命的，甚至是反革命的意识占着统治地位。"①

① 马尔库塞等著，任立编译：《工业社会和新左派》，商务印书馆1982年版，第84页。

马尔库塞认为:“无产阶级已经从资本主义社会的压抑的需要中获得了自由;对自由的新的需要已经能够在无产阶级中得到发展,并且不会被旧的、占统治地位的东西所窒息。今天,在大多数高度发展了资本主义国家中,已不再是那种窒息的情况。工人阶级不再代表对现有的需要的否定,这是我们必须面对的最严峻的事实。”这也就是说,现在的“无产阶级”的生活水平得到了很大的提高,他们并不想起来推翻资本主义。

当代资本主义制度实际上改变了无产阶级作为革命主体的地位。我们不仅能在法兰克福学派那里看到这一点,也能够在其他左派人士那里发现这个焦点问题。也正是在此基础上,法国的马克思主义者高兹(Gorz)才提出了“告别无产阶级”。我们发现,在这个问题上,西方马克思主义者与资产阶级意识形态的正面辩护手产生了激烈的理论冲突和意识形态对立。资产阶级学者的“管理革命论”和“后工业社会”思潮也好,西方马克思主义者也好,他们强调的问题确实是晚期资本主义的现实。然而,问题的关键不在于这种事实是否成立,而在于如何看待这种现实:它是资本主义的新希望还是新危机?它是否改变了资本主义的性质?新的社会矛盾又如何造就新的激进形势?确切地说,无产阶级革命究竟是被取消了,还是要寻求新的出路?这些问题不仅构成了左派探索的焦点,也构成了左派和右派理论斗争的焦点。西方马克思主义者坚持认为,当代资本主义的变化本身并没有使阶级对立完全消失,而只是使它发生了形式变化。马尔库塞认为,“如果工人和老板欣赏同样的电视节目,游览同样的娱乐场所,如果打字员与她雇主的女儿打扮的一样漂亮,如果黑人拥有卡德拉牌的小汽车,如果他们读相同的报纸,那么,这种同化并不表明阶级的消失,而只是表明了用来维护现存制度的需要和满足由下层人民分享的程度”①。同化掩盖不了不平等的奴隶性,“发达工业文明的奴隶们是升华了的奴隶,但毕竟还是奴隶”。因此,首要的任务是在更高的起点上举起马克思的旗帜:用

① 马尔库塞著,张峰译:《单向度的人》,重庆出版社 1988 年版,第 7 页。

深层的社会批判去唤醒人民，用真正的"人的完美形象"去引导人们走出黑暗的世界。由于无产阶级已经不再是那个担负重整乾坤的历史责任的丹麦王子了，因此当务之急就是寻找当代资本主义社会中的革命承担者。

那么，当代发达工业社会的革命主体究竟由谁来担当？只能够由那些思想没有被纳入现有资本主义秩序的激进力量来担当。马尔库塞说，这取决于一个新主体的出现：即一种不愿去再造现状的意识和感觉——拒绝合作的新的反抗力量的出现。具体说来，主要是指当代资本主义社会中那些被剥夺了正当生存权利的人们，包括一无所有的学生和流浪汉，还有一些能摆脱社会控制的知识分子。其中，他们特别强调持批判态度的科学技术界的知识分子的作用，由于他们在现代生产过程中发挥着巨大的作用，他们对现存社会具有拒绝合作的意识和感情，较少受到现代工业社会意识的毒害，未被资本主义社会所"溶化"，这些人还转而会使传统工人阶级的意识活跃起来。而学校中未被同化的**青年学生**，则是作为这个发展中的触媒剂而出现，在其中起催化的作用。在哈贝马斯看来，青年学生之所以最有革命性，正因为他们不愁吃穿、不愁就业或生计，而凭着真实的心理批判，透视了当代资本主义社会种种不合理性。他们根本不相信统治制度的合法性，所以他们的斗争不是为了获得某种利益，而恰恰是反对异化和抑制，因而会最终站起来造资本主义的反，革资产阶级的命。

其实，批判家们选定的新革命主体相当不确定。1968 年，当美国、法国发生大学生的造反风潮时，有人访问马尔库塞，要他就革命主体问题发表意见，他却说："我为这个思虑了很长时间，我恐怕不能给你一个满意的答案。唯一我能够说的就是，看起来到处寻找变革的承担者是错误的，他们也许会起来。"1976 年，他在《革命还是改良》一书中又说，谁是革命主体的问题是不合理的，因为革命主体只能在变革过程本身中逐渐形成，这不是一件简单地存在于那里、因而人们只要以某种方式去发现它的事情，革命主体只能在实践中、在意识的发展中、在行动的发展中组织起来。后来他又认为，就是已经承当了革命主体的革命

者,也不可能永远是主体,因为现代工业社会的人具有一种与这个社会固有的压迫性结果相吻合的心理机制,就是革命者也难以幸免,所以他们革命成功后,也总是要重复和肯定本来应该通过革命而加以否定和消灭的"压迫原则",又要去压迫别人。这样就出现一个压迫产生革命,革命后又产生压迫的恶性循环,革命主体在这个循环中反倒成了革命对象。马尔库塞这里讲的,正是萨特批判的革命集团的"反辩证法的惰性实践"。

不管怎样,资本主义社会的新变化已经让传统意义上的无产阶级暴力革命失去了现实可能性。那么,代替无产阶级革命的方案是什么呢? 是日常生活的革命,是感性的革命和本能的解放,也是文化的革命和艺术的乌托邦。它更像是堂吉诃德与风车的大战。

二、新感性与文化大拒绝

日常生活的革命和感性的解放,涉及资本主义社会之人的本质、社会的经济和政治基础以及文化的逻辑。就此而言,西方马克思主义哲学家中喊出最彻底口号的非马尔库塞莫属。他的"爱欲解放论"和"文化大拒绝"理论直接影响了20世纪60年代整个西方左派运动,作为最激进的哲学家而写在学生运动的旗帜上。

马尔库塞认为,西方发达国家的革命战略,完全不同于其先驱,尤其是俄国"十月革命"的战略,也就是说它不是以一个在意识形态上自觉的先锋队为领导,以群众性政党为工具,以夺取政权的斗争为基本目标的革命。这样的无产阶级革命已经永远不会在西方发达资本主义国家发生了。西方的新革命战略绝不可能是"一个伟大的晚上"所完成的突变(指十月革命一个晚上占领冬宫推翻资产阶级临时政府,建立工农政权的形式),而将是一个崭新的革命。这是因为,现代资本主义社会具有了新的镇压形式。资产阶级一边用高消费来满足人们的需要,另一边操纵舆论、管制思想,以消除对现行制度进行反抗的批判性思维。在这种特殊的社会环境中,仍按照马克思和列宁的思路去进行革命显然是不切实际的。

那么，新的革命战略是什么呢？马尔库塞指出，要把一切造反者联合起来，同一切现行的东西完全、彻底、绝对地决裂，这就是对发达工业社会的“大拒绝”。马尔库塞反复强调，能够把所有造反者联合起来的东西不是别的，只能够是一种“拒绝的态度”。“只有自由的和本能的反对派，采取一切冒险手段，与现行的一切决裂，才能毁灭这个制度”，因为这个制度既不能“容忍”又不能压制这些手段。马尔库塞认为，由于资产阶级的文化意识形态控制是瓦解人民的反抗意志的心灵枷锁，所以大拒绝首先是文化拒绝，也就是要拒绝资本主义制度提供的一切让人处于舒服轻松的异化绳索。马尔库塞说：“只有混乱的、无政府主义的反对派，政治和道德的理性的‘本能的反对派’，拒绝参加罪恶的游戏，厌恶任何繁荣，任何强迫抗议，才能毁灭这个制度。”于是，新的革命就是拒绝！就是不要这个资本主义制度所提供的一切！这是一种新型的造反运动。

马尔库塞的这种造反运动是一个总体的“文化革命”，是一种旨在改变日常生活的新生活运动。作为一种文化救赎的激进理想，它以一种“新感性”为前提。他说：“解放要以激进的另一种意识（一种真正的对抗意识）为前提，因此这一运动的意识应该能够打破对消费社会的崇拜，必须要有一种知识和一种感性，而已有的秩序通过阶级教育的制度禁止大多数人民获得这种感性。”①对于马尔库塞而言，“新感性并非仅仅是在群体和个体中的‘心理现象’，而是使社会变革成为个人需求的中介，是在‘改变世界’的政治实践与追求个人解放之间的调节者”②。马尔库塞对现代社会之病态（即感性与理性之间的冲突）的治疗方案不过是这种激进的“新感性”，其理论实质在于贯穿马尔库塞一生的乌托邦追求。1972 年 7 月 23 日，在回答雷蒙·阿隆的提问时，马尔库塞说：“你可以称我为一个乌托邦人。”应该说，他对自己的这个判

---

① 马尔库塞著，任立编译：《工业社会和新左派》，商务印书馆 1982 年版，第 105 页。

② 马尔库塞著，李小兵译：《审美之维——马尔库塞美学论著集》，三联书店 1989 年版，第 130 页。

断是十分贴切的。因为马尔库塞本人思想中最为深层的东西是乌托邦情结。而最能够体现马尔库塞的这种乌托邦解放梦想的，正是上述的“大拒绝”立场。在谈及“解放”这个方面时，马尔库塞有着与本雅明、布洛赫等人差不多的浪漫主义和救世主义情结。

虽然在马尔库塞的学术生涯中，理论观点并非始终如一，但是基于个体感性的“解放”是一以贯之的。正是由于马尔库塞把社会主义的总体革命落实在“感性”之上，才会提出“爱欲的解放”。马尔库塞明确指认，他对现代社会的感性批判以及关于“新感性”的解放立场，与青年马克思的《1844 年手稿》是一致的。马尔库塞曾经从黑格尔哲学出发来解释马克思，因此他特别重视《1844 年手稿》，他一直认为《1844 年手稿》是一种革命理论的哲学基础。在 1932 年，即《1844 年手稿》公开发表的次年，马尔库塞就以《历史唯物主义的基础》为题发表了自己的看法，把异化作为解放的中心问题。我们曾经在前面的章节中讨论了马尔库塞对现代社会异化现象的揭示，对于他本人来说，这种揭示只是坚持了《1844 年手稿》中的逻辑进行辩证思维的结果。在消除异化问题上，马尔库塞一直坚持的一个重大观点是解放的“感性”基础，他把这一问题看做是马克思哲学基础的中心，看做是“用以解释人的本质的本体论概念”。早在《历史唯物主义的基础》中，马尔库塞就充分肯定，“在马克思那里，正是感性（作为对象化）这一概念，导致了从德国古典哲学到革命理论的决定性的转折，因为他把**实践的**和**社会的**存在这一根本的特征引入关于人的本质的存在的定义之中。作为对象，人的感性实质上是实践的对象化，并且正是因为他是实践的，所以他实质上又是社会的对象化”①。在马尔库塞看来，在资本主义世界中，“人性几乎丧失殆尽，人沉沦为丧失了人的存在的现实性的抽象的劳动，他们和自己劳动的对象相分离，把自己当作商品出售”②。

---

① 马尔库塞：《历史唯物主义的基础》，载复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译：《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社 1983 年版，第 113 页。

② 同上书，第 96 页。

在《爱欲与文明》中，当马尔库塞站在弗洛伊德精神分析的立场重新看待异化时，他更为尖锐地指出："在这个世界上，人类生存不过是一种材料、物品和原料而已，全然没有其自身的运动原则。这种僵化的状况也影响了本能、对本身的抑制和改变。原来动态本身现在变为静态的了，自我、超我和本我之间的相互作用凝聚成了机械反应。超我的僵化伴有自我的僵化的，它的表现就是在不恰当的时间和地点产生了僵化的性格和态度。"①也就是说，他从弗洛伊德压抑的文明观出发，在最深层次的性格结构上揭示了当代异化已经使得意识的自主性几乎没有可能。马尔库塞从精神分析学说出发指认了文明的压抑性，而从根本上说，这种压抑性只不过是理性压抑感性，这样来看，马克思在异化消除的问题上所讨论的"感性"就意义重大了。事实上，马尔库塞把感性的解放视为普遍解放的序幕甚至是基础。在他看来，"发达资本主义进行的社会监督的规模是空前的，这一监督直接渗入到实存的本能的和心理的领域，在这种情况下，发展合理而独立的感觉就具有重大的政治意义"②。马尔库塞明确强调，新的感觉能力在"改造世界"的政治实践和对个人解放的追求之间起着中介作用："新感性，表现着生命本能对攻击性和罪恶的超升，它将在社会的范围内，孕育出充满生命的需求，以消除不公正和苦难；它将构织'生活标准'向更高水平的进化。"③正是出于这一原因，马尔库塞要求"将新感性作为新颖的维度纳入到批判理论的概念之中，并考虑这一维度对于建设一个自由社会所具有的意义"④。美学和艺术不过是"新感性"的形式表达罢了。

试图从审美（文化）角度来剖析当代资本主义的问题，这一直是马尔库塞思想的一条主线。1937 年，马尔库塞写了一篇讨论资产阶级文

---

① 马尔库塞著，英勇等译：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 73 页。
② 马尔库塞著，任立编译：《工业社会和新左派》，商务印书馆 1982 年版，第 130 页。
③ 马尔库塞著，李小兵译：《审美之维——马尔库塞美学论著集》，三联书店 1989 年版，第 106 页。
④ 马尔库塞：《论解放》，载《人类困境中的审美精神》，东方出版中心 1994 年版，第 620 页。

化的论文。在他看来,资产阶级文化是“肯定的文化”(affirmative culture),这种文化“把作为独立价值王国的心理和精神世界这个优于文明的东西,与文明分隔开来。这种文化的根本特性就是认可普遍性义务,认可必须无条件肯定的永恒美好和更为价值的世界:这个世界在根本上不同于日常为生存而斗争的实然世界,然而又可以在不改变任何实际情形的条件下,由每个个体的‘内心’着手而得以实现”①。马尔库塞把“最崇高的真理、最高尚的德行、最悦人的愉快”等视为人类真正内涵的东西。在他看来,西方文化最重要的问题便是这些东西与人的生存被人为地分开了。如果说文化是一种肯定性质的东西,那么这种肯定是通过伸张理性、贬抑感性来实现的。马尔库塞把日常生存而不是理性(心理和精神)作为解放的根基。他从来没有完全摆脱这样的存在主义理想。这正是马尔库塞靠近弗洛伊德精神分析学说的思想基础。马尔库塞很自然地在弗洛伊德的学说中找到了方便的理论工具,阐发了“压抑的文明”观。

与弗洛伊德相反,马尔库塞一直坚持一种乌托邦思想。因此,在《爱欲与文明》中,他不但从本能角度来解释资产阶级文化的压抑性质,并且强调非压抑文明的可能性。现代文明是人性的一种异化,解放的文明是一种非压抑的文化。这是一种什么样的解放呢?在马尔库塞那里,解放有两个相关联的维度:一方面是对资产阶级文化的彻底拒绝;另一方面是走向美学的维度,在艺术中通过“忘却过去的苦难和快乐,就可把人生从压抑的人的现实原则中提升出来”。如果说,黑格尔的哲学体系是从理念开始,到理念结束,那么马尔库塞的理论便是从文化(艺术)开始,也以文化(艺术)结束。在他看来,新感性的最终承载者只有艺术,非压抑文明得以诞生的道路是艺术—审美形式。马尔库塞认为幻想(想象)是一种有真理价值的思想过程,其真理价值在于“超越对抗性的人类实在”,“个体与整体、欲望与实现、幸福与理性”在

① 马尔库塞著,李小兵译:《审美之维——马尔库塞美学论著集》,三联书店 1989 年版,第 8 页。

想象中得到了调和,尽管"现存的现实原则使这种和谐成为乌托邦",但是"这种和谐必须而且可以成为现实",这正是艺术中发生的情况。因此"在美学形式的背后乃是美感与理性的被压抑的和谐,是对统治逻辑组织生产的持久抗议,是对操作原则的批判"①。艺术就是"被压抑物的回归",在审美形式中,艺术表达了"被压抑的解放形象的回归",因而艺术即反抗,对现实原则的反抗。

马尔库塞强调,艺术"不仅与过去有关,而且与未来有关",由于幻想的批判功能,它"不想忘记**可能存在**的东西"。艺术想象的真理价值就在于它认为"现实原则对自由和幸福的限制是可以取消的","它所祈求的自由和幸福的形式要求提供历史的**现实**"。所以"艺术使自己具有革命的性质"。虽然"根据事实的实际组织,艺术想象的命题是不真的,但这一点正是其真实性的本质"。马尔库塞引用怀特海的话说,"'某些有关实际情况的命题不真',这个真理可以表达有关艺术成就的重要真理。它表达了艺术的首要特征——大拒绝"。大拒绝就是"对不必要压抑的抗议,就是争取最高自由形式即'无忧无虑的生活'的斗争"②。正因为如此,马尔库塞在《爱欲与文明》1966 年版的序言(他本人称之为"政治序言")中提出了著名的"大拒绝"口号。他站在个体生存幸福立场上,号召人们"为生命而战,为爱欲而战,为政治而战",共同拒绝生产那些现在用来反对人民而保护统治者的自由与繁荣的物质工具和思想工具。尤其是,根据"保卫生命"的原则,"拒绝使用富裕社会的死气沉沉的语言,拒绝穿戴整洁的服装,拒绝享用富裕社会的精巧物品,拒绝接受为富裕社会服务的教育"③。一句话,彻底地与富裕社会断绝关系。马尔库塞本人的"总体的社会主义"在这种文化的"大拒绝"中获得了实现的形式。他认为,文化革命远远超出了对艺术的重新评价,它直接波及资本主义在个人身上的根子。

---

① 马尔库塞著,英勇等译:《爱欲与文明》,上海译文出版社 1987 年版,第 104 页。
② 马尔库塞著,英勇等译:《爱欲与文明》,上海译文出版社 1987 年版,第 107 ~ 108 页。
③ 同上书,第 8 页。

三、让日常生活成为艺术

在西方马克思主义者中，与马尔库塞的文化革命战略思想最接近的是法国人列斐伏尔。早在《辩证唯物主义》一书（1938 年）中，列斐伏尔就提出了总体人的革命目标，并且把尼采的酒神精神掺入了马克思的社会革命议程，认为艺术是实现总体人目标的重要手段。从此，列斐伏尔的哲学思想走上了一条日常生活批判的道路。在《日常生活批判》第 1 卷（1947/1958 年）中，列斐伏尔首次提出了**将日常生活艺术化**的口号。列斐伏尔希望在未来生活中，日常生活将成为一种艺术作品，是对自己生活的自我欣赏与自我愉悦。这种生活艺术意味着异化的终结①。这是日常生活批判的理想与希望所在。

列斐伏尔指出，人类的现实表现为一系列的对立与比较：日常生活与节日，大量时刻与例外的瞬间——平凡无奇的与光辉灿烂的，严肃的与娱乐的，现实的与梦想的，等等。日常生活批判包括对这些关系的细致研究，研究的重点是日常生活所潜伏的丰富的新的可能性。② 这样一来，列斐伏尔的日常生活批判就不是（像马克思的历史唯物主义那样）把希望放在“未来”，而是把希望寄托在某个瞬间（节日）的神奇性、超越性上。在西方马克思主义者中间，只有布洛赫的“浮士德瞬间”概念比较接近列斐伏尔，但布洛赫仍然没有放弃历史维度（尚未），列斐伏尔则强调日常生活具有永恒的轮回性与瞬间的超越性：平日是单调无奇的，在某些瞬间却蕴藏着无限的希望和可能。用列斐伏尔的话说，希望既不在于那个线性化的历史过去，也不在于那个线性化的历史未来，而是内在于循环不息的永恒的“现在”之中，日常生活作为一种永恒的循环过程，它潜藏着无穷的希望与可能。

列斐伏尔日常生活批判的意义就在于从日常生活深处发现历史的无穷希望与可能性。对于列斐伏尔来说，马克思提出的“改变世界”变

① 列斐伏尔：《日常生活批判》，第 1 卷（英文版），第 199 页。

② 同上书，第 251 页。

成了"改造日常生活"。在列斐伏尔笔下，这种改造的目标原型来自法国的乡村生活，确切地说，是乡村的节日狂欢。列斐伏尔在《日常生活批判》第1卷中用"狂欢节"式的日常生活想象，提供了艺术解放的哲学乌托邦。他认为，在古代，节日与日常生活虽然有冲突，却浑然一体。节日是人性与神性、人与自然、人与社会关系的颠倒与异化。节日与日常生活相似，只是比平日更热烈紧张一些。"这是生活中激动人心的一个瞬间，活动的共同体、食物、与自然的关系，换言之，作品、劳作，被重新统一起来，被放大强化，被夸张。"[①]在节日里，自然宇宙万物的秩序，人们的生活秩序与情感高度交融在一起。人们的全身心的能量、热情、想象都无拘无束地发挥表现出来。他身上的能量直觉没有一处会被闲置一旁，从而得到空前的释放与宣泄。列斐伏尔的这些文字令人想到尼采笔下的古希腊村社，酒神精神澎湃汹涌、激情奔放无羁的狂热世界，每个人在狂欢的节日里尽情地欢歌劲舞。

但是在后来的《现代世界中的日常生活》(1968年)一书中，列斐伏尔反省说，他以前的日常生活概念过于强调了**节日的农业根源**[②]，而在现代社会中，传统社会的节日狂欢已不可能，必须代之以**都市化的**形态[③]。事实上，从《现代性导论》(1962年)开始，列斐伏尔对日常生活问题有了新的认识。如果说，《日常生活批判》第1卷还是列斐伏尔对马克思的异化理论的直接继承与拓展运用，那么，20世纪60年代的现代日常生活批判著作则与马克思主义的异化理论之间有了批判与反思的关系。早期的列斐伏尔认为，一旦解决了人与自然、人与物的矛盾(生产力的高度发展)，人与人的关系、日常生活问题便迎刃而解。现代资本主义社会已经发展到了相当的程度，已经具备了满足人的各种欲望的物质基础，所以总体性的革命也不再遥远。但两次世界大战之间及之后的现代社会实际情况却让列斐伏尔越来越悲观失望，他发现：

---

① 列斐伏尔：《日常生活批判》，第1卷(英文版)，第207页。

② 列斐伏尔：《现代世界中的日常生活》(Henri Lefebvre: *Everday Life in the Modern World*)，伦敦，1994年版，第36页。

③ 同上书，第190～191页。

经济越发达，革命的可能性就越小，这正是**现代性问题**。列斐伏尔指出，"十月革命"并不是马克思主义意义上的革命，相反，斯大林主义与法西斯主义的产生都表明了**总体性革命的失败**。于是，列斐伏尔将现代性定义为"革命的幽灵，革命的消散和对革命的讽刺"①，并开始更加冷静地思考"在现代性条件下克服异化的不可能性与可能性"②。列斐伏尔在《现代性导论》一书中提出，一部现代社会的历史及其思想史其实就是"从现代主义向现代性转变"的过程。它既是崇高的革命理想蜕化为惰性的物质满足的沉沦过程，也是亢奋的激情沉淀为清醒的反思、宏伟的历史构建落实为微型的生活改善的超拔过程。列斐伏尔将**现代主义向现代性的根本转变**过程概括为以下几个阶段与形态，第一期是从法国大革命到1848年革命的**政治革命的现代主义与现代性**，以马克思的总体性革命历史观为代表，核心任务是试图解决国家与市民社会二元化问题。第二期是由波德莱尔所开创的**文学艺术的现代主义与现代性阶段**，从19世纪五六十年代一直延续到20世纪初期。从第二期开始，现代性作为宏观的统一的历史过程与远大崇高的历史目标已逐渐趋于消失，而日常生活与现代性的矛盾这个主题便越来越凸显出来了。第三期是**现代性危机与语言学转向阶段**，这从20世纪初期出现的以超现实主义为代表的现代主义文学直到60年代的结构主义运动。而列斐伏尔所展望的一种乌托邦前景则构成他心目中的现代性第四个阶段，即**都市化的日常生活革命**（后来称为"空间的政治"），这是带有后现代倾向的认知图像。

从上述现代性的历史观出发，列斐伏尔含蓄而深刻地批判马克思的现代概念是一种现代主义观念构想，并非现代性的自我反思。列斐伏尔认为，马克思试图用总体性政治革命解决现代性问题，用革命性的（总体性的）实践重建真正的统一体——"被重新揭示、控制、认识与恢

---

① 列斐伏尔：《现代性导论，12个序曲》（英文版），伦敦：沃索（Verso）出版社1995年版，第237页。

② 俞吾金等：《现代性的现象学——与西方马克思主义者的对话》，上海社会科学院出版社2002年版，第162页。

复的自然”[1]。但马克思主义的总体性革命并没有在历史中现实地发生，而且也正由于总体性革命的失败，现代性的规定才一步步地得以展开。在列斐伏尔看来，“现代性是对总体性革命的拙劣模仿与替代”。它一方面体现在由科技革命所带来的积累过程对总体性革命的模仿与替代，另一方面则体现在主体性在现代性条件下的抽象发展。[2] 在现代性条件下，主体性的这种抽象发展，反过来却又成为现代性“逃避总体性革命”的理由，使革命不再是一种现实的需要[3]。审美主义自以为可以通过艺术创作来创造世界，达到总体性，实际上它却阻止了真正的批判，真正的主体性。

列斐伏尔并没有彻底放弃马克思的“总体性革命”观念。他认为现代性不断发展与日常生活的不断危机，反而使得总体性革命变得越来越成为迫切需要。由于现代性源于总体性革命的失败，现代性就一方面处于不断的矛盾与危机之中；另一方面却既没有历史终结的意思也没有总体性革命的迹象，它总是绕过总体性革命的条件，使自己的行程无休止地延续下去，总能使现代性的矛盾被融入积累的过程中，使其无法发挥革命的作用。正是在这个意义上，列斐伏尔用马克思的口气说，“革命，那只老鼹鼠，已经展翅高飞而去了。让我们再把它带回到地面上来，带回到地下，那是它该去的地方。革命必须重新发明，但我们首先得承认——重新认识它！今天，普罗米修斯精神还存活于词语中：‘革命，像爱一样，必须重新发明。’（兰波语）”[4]。所以，列斐伏尔断言，马克思的总体性革命历史观念仍然有着不可替代的科学方法论功能，但总体性革命已经不再可能发生于历史必然性的总体过程中，不再可能通过政治经济制度的变革的方式，而只有在日常生活的艺术化瞬间中成为可能。而且，总体性革命是**微观场景**式的而不是**宏观全景**式的：“我们被虚无主义包围了。但我们可以突围，但它只在我们生

---

① 列斐伏尔：《现代性导论，12 个序曲》（英文版），第 170 页。
② 列斐伏尔：《现代性导论，12 个序曲》（英文版），第 185 页。
③ 同上书，第 185～186 页。
④ 同上书，第 238 页。

活、行动于小集体和革命性的小社群中才可能发生。"①"迫切需要小团体与微型社会发明或创造一种风格——如果说目前的阶级与整个社会在这方面是无能为力的话,因此从这个角度来看,新城镇便具有重要性与意思。"②这便是列斐伏尔憧憬与向往的都市化革命。

列斐伏尔的日常生活革命规划,是同他对微型权力的隐性抽象统治的"恐怖主义"批判一脉相承的。在《现代世界中的日常生活》一书的结尾处,列斐伏尔明确指出,他的日常生活批判就是要以日常生活的文化革命乌托邦来代替经典马克思主义关于人类解放的宏观规划。列斐伏尔首先批判马克思主义本质上是一种生产主义的意识形态,"它提供了分析工业生产力的语言、概念和导向"③,并认为工业资本主义社会具有内在的活力,工业始终是一种革命的力量,具备改变物质和社会世界的能力。然后,列斐伏尔批判马克思未能区分工业化和都市化这两个不同的历史进程。他说,马克思没有意识到城市的生产是工业生产的目的,从而错误地把资本主义的工业和市场经济的盲目扩张视为人类通向未来社会的持久动力和根本途径。④ 在列斐伏尔看来,只有都市文化革命才是现代社会的持久动力。这是因为,"今天,日常生活已经代替了经济而占主导地位,它来自一个阶级的全面性策略(同时是经济的、政治的、文化的)。需要进攻的便是这个层面"⑤。也就是说,革命的目标不再是马克思说的资本主义生产方式,而是资本主义对日常生活的统治阴谋。换言之,由于日常生活在现代资本主义社会中占主导地位,革命的策略需要相应地调整。

列斐伏尔的日常生活革命概念是后马克思主义的。他认为革命必须是总体的,不能局限在经济平台(解放生产力)和政治平台(消灭国家)上,反之任何经济革命和政治革命只会导致现代性问题,导致消费

① 列斐伏尔:《现代世界中的日常生活》(英文版),第223页。
② 同上书,第231页。
③ 同上书,第194页。
④ 同上书,第195页。
⑤ 同上书,第197页。

异化和政治异化，而不可能解决日常生活的异化问题。真正的革命是以文化平台为主导的革命。只有文化才能逃避经济主义科层制、经济合理性的强制，这是经济与政治的制度变革无法做到的。列斐伏尔指出，文化革命指的是艺术与日常生活的创造性融合，是全新的、充满生机和活力的生活方式。它不是文化本身的目标，也不是以文化为基础的革命，而是创造一种作为生活风格而不是作为制度的文化，从而实现对日常生活的变革。文化革命的途径就是“让日常生活成为艺术品”。列斐伏尔的这一革命呼唤，与马尔库塞的“新感性”社会理想颇为接近。具体说来，列斐伏尔的总体性日常生活文化革命，包括三个方面的革命：

第一，身体革命或“性意识的变革与革命”。这种革命不同于资产阶级启蒙思想家或经典马克思主义关心的男女平等与婚姻恋爱自由等问题，而是着眼于改变性别意识形态——资本主义社会全面控制人的身体和欲望的“性恐怖主义”。① 问题不在于改变压抑的社会关系，而在于身体这种微观权力对人的控制。列斐伏尔的观点很像福柯的生物权力论，不过他没有福柯那么悲观，仍然认为权力网络是可以成为革命目标的。

第二，空间革命或“都市革命”。列斐伏尔认为都市化的日常生活可以扫除日常生活的恐怖主义阴霾，带领人类走出消费社会的阴暗地狱，走向光明的新天地。在这种都市化的日常生活中，农业社会或者古代社会中节日的喜庆狂欢感觉将会再现，人将能够按照自己的意愿创造出属于自己的生活空间。②

第三，都市革命的实质是传统节日的复活，但它绝不是“回到古希腊”的复古主义，而是建立在都市社会的开放性、流动性基础之上的。它要把被现代性遮蔽起来的人的节日场面重见天日，克服日常生活与节日的对立，超越人类的异化状态。用列斐伏尔自己的话说，革命的目

① 列斐伏尔：《现代世界中的日常生活》（英文版），第205页。

② 同上书，第205页。

标是“消灭日常生活”，这当然是指现代社会那种单调乏味、例行公事般的日常生活。列斐伏尔的这种革命规划受到了德波等情境主义者的影响。针对资本主义的“景观阶段”，情境主义提出要构建本真的生存情境。景观是一个批判性的范畴，它指的是少数人（资本家、商人和广告人）制造的消费幻象，它带来的是虚假的欲望和消费的异化；日常生活革命的目标就是摧毁景观，使人的生活重新成为真正生存的瞬间。

虽然列斐伏尔的总体性日常生活革命规划仍居于新人本主义的框架之内，也没有超出青年卢卡奇开辟的总体性辩证法的范畴，但是反对工业文明、反对生产主义的姿态使得列斐伏尔（和阿多诺、霍克海默的《启蒙的辩证法》一样）跨出了马克思主义的理论边界。这种“后马克思主义”的革命议程，问题在于没有弄清历史唯物主义对历史发展过程的**基础**和**主导**方面的不同说明。在现代资本主义社会中，“日常生活的控制形式”已经成为主导，列斐伏尔因此就武断地抛弃了“物质生产在任何历史阶段都是人类历史发展的基础”这个唯物主义前提，斥之为“生产主义”的意识形态。他认为资本主义社会已经从生产（关系）异化走到了消费异化阶段，因此马克思关于资本主义社会的基本矛盾（生产力和生产关系的矛盾）及其历史发展必然趋势的理论逻辑已经过时，宏观的解放理想应该代之以微观的、瞬间在场的都市生活艺术想象。这种“新广场政治”的革命乌托邦最多是 1968 年革命的余音，它是对“后工业社会”的激进批判话语，然而脱离了经济制度和政治制度层面的变革，单纯从文化平台上设计都市革命，不过是“可爱而不可信”的空中楼阁。

第三节　星丛与乌托邦：走向革命的不可能性“战略”

当马尔库塞和列斐伏尔还在满怀希望地寻找新的革命主体，试图在社会中寻找一条不同于无产阶级革命的新社会革命道路的时候，阿

多诺却已经悲观地发现，在现实资本主义社会中，一切都被纳入了同一性的魔咒，任何所谓的"实践"，都不过是强暴的同一性逻辑投下的怪胎。通过对第一哲学、总体性和同一性逻辑的否定性反思，阿多诺的"否定的辩证法"几乎宣判了全部人类文化和思想史的死刑。他尤其反对马克思坚持的"实践"和工业文明之上的"生产力"发展。阿多诺似乎想显得比马克思更高明，所以他必须拿出比马克思更高明的解决方案来。于是，我们终于遭遇到一片布满**非同一性星丛**的辩证天空。平心而论，阿多诺被人指责为"只批判不建构"的**审美救赎论**，并非没有根据。由此导致了西方马克思主义的逻辑终结，并开启了后马克思主义思潮的社会主义不可能性"战略"①。

一、非同一性星丛下的无调之思

阿多诺正确地看到，马克思创立了真正革命的历史辩证法，《德意志意识形态》确认了"物质生产"是人类**历史性**的否定因素。但是，阿多诺认为，马克思满足于证明资本主义体制的历史性和暂时性，仅仅想打破**资本逻辑的同一性**，这是远远不够的。真正的辩证法不会用新的同一性(哪怕是共产主义的同一性)代替旧的同一性。否定辩证法的批判性和革命性必须是大无畏的，它将破除**一切**同一性。这已经是阿多诺对辩证法革命本质的后马克思式的诠释思路。在一定的历史条件下，现实往往历史地形成一定的同一性强制总体(中世纪的外部专制或资本主义市场经济的自发总体)，阿多诺的"否定的辩证法"既反对这样的同一性现实，也不赞同用物质实践来反对现实。因为任何实践都必然堕入人类中心主义，成为一种新的同一性暴力。比方说，虽然阿多诺批判了与同一性关联的商品交换原则，但他并没有要求简单地在现实中破坏这种关系。他极为深刻地说，如果人们抽象地否定交换原则，"如果人们为了不可还原的质的更高荣誉而断定同质性不再是理

① 参见拉克劳、墨菲著，陈墇津、李心圣译：《文化霸权和社会主义的战略》，远流出版公司 1994 年版。

想的原则，那就是为倒退回古代的不公平寻找借口"。阿多诺说，虽然"等价物交换的主要特点是在不同等的事物以其名义来交换时，剩余劳动价值会被占有。假如可比较性作为一个尺度范畴而被简单地取消了，那么，内在于交换原则中的合理性——当然是作为意识形态，但也是作为一个前提——就会让位于直接占有，让位于暴力，在今天就是让位于垄断集团赤裸裸的特权"①。批判商品交换原则的同一性，揭露等价交换原则的资产阶级意识形态本质，绝不是以倒退到封建专制的直接暴力为代价的，相反，只有通过商品交换原则的实现"才会超越商品交换"。他还说，"启蒙的自我反思不是废除启蒙"，"自由只有通过强制的文明，而不是靠'回到自然'而成为现实"。这一理论深度比《启蒙的辩证法》又大大向前推进了。这可能也是后来阿多诺坚决反对左派学生践行马尔库塞"文化大拒绝"运动的根本原因之一。在阿多诺看来，马尔库塞走向了极端的否定性和非同一性，看似彻底激进，其实必然因其本身的不可能性而对现实同一性没有任何真正的触动，最终以成为现状的一种同谋而告终。

那么，该如何办？

阿多诺要消解**绝对的**同一性，挖掘出一种在**同一性中的非同一性**。这个同一性之中的非同一性，正是阿多诺辩证法的思考起点。阿多诺的这种非同一不是一种外在的说"不"，不是一种简单的拒绝和破坏，而是一种基于同一性，**内在于同一性自身逻辑中的**非同一性和差异性，即矛盾统一之中**不可调和的**差异性。阿多诺赞成这样一种观点：正视事物内在的矛盾是辩证法的核心。阿多诺认为，辩证法的非同一性是一种他者对同一性的**永远的抵抗**。黑格尔固然承认矛盾，但他总是以"同一性来平息矛盾"；黑格尔的否定和批判，目的还是要重新肯定。在黑格尔那里，**否定之否定还等于肯定**。从现实生活来看，资产阶级的狡计就在于它不同于封建专制的简单肯定（不准说"不"），而是让你说"不"，让你在议会大厅制度化地骂娘和在大街上按轨线举行抗议游

---

① 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 144 页。

行，目的恰恰是肯定这种“民主”制度！这是一种“对自在的肯定之物的崇拜”，**否定是为了更深地肯定现存之物**，这也是它之所以出现“风靡世界的意识形态传播”的原因。阿多诺说，这种**负负得正的逻辑**正是一种更狡猾的“同一化的精髓”。相反，真正的否定性始终是否定的，它不会“认可现存事物”。非同一性的本质就在于**永远的**否定，也只有永远的“他者对同一性的抵抗，这才是辩证法的力量所在”①。因此，阿多诺批判黑格尔式的同一性，但他又严格区分了他的非同一性与克尔凯郭尔以来坚守个人本位的新人本主义之间的界限。他主张，反对理性的抽象同一性，并不代表要把非理性的个体生存变成形而上学的最终之物。如果我们倒向了个人主体的思辨性内省模式（如胡塞尔现象学和海德格尔的存在主义），理论就会造成“思想的费解性和严密性的光环和权威”，表现出对纯个别的“顺从”，其结果必然还是“维护现状”！② 事实上，阿多诺不仅**批判了整个西方理性主义传统**，也证明了普遍的个体价值的不可能性，从而**否定了非理性主义立场的可能性**。阿多诺说得发人深省，如果理论成了纯个体的内省感悟，成了只有少数思辨专家自鸣得意的自娱自乐，它又去哪里找到反抗现实的力量呢？可惜，颇为反讽的是，阿多诺自己费解的理论似乎也难逃他自己的这一指责。

无论如何，阿多诺所主张的非同一性是承认客观矛盾统一体中的一种异质性，这是一种消除了所有奴役关系之后的一种无中心、无等级的**非奴役性关系**。阿多诺别具匠心地称之为星丛。星丛是阿多诺从本雅明那里借来的术语。本雅明用星星与星丛之间的既松散又联结的存在状态来说明概念与客体的一种非强制的辩证关系。本雅明常说，“星丛不是星星的法则”！阿多诺正是依从这一思路来重新定位星丛概念的。星丛指的是在主体与客体之间，在主体与主体、主体与类、意识与存在、概念与经验、价值与技术等所有存在“关系”的地方，都应该

① 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 158 页。
② 同上书，第 159 页。

构成一种各种不同因素之间"和平"的伙伴关系，即"相安无事中彼此不存在支配关系但又存在各自介入的区别状态"①。星丛是一种各个因素彼此并列，而且不被某个中心整合的集合体，各个因素不能被归结为一个始基或本源："星丛不应该被还原为某一种本质，在这个星丛中内在地存在的东西本身不是本质。"②

但是，阿多诺对星丛的具体论述是很弱的。这究竟是一种有意为之的理论策略，还是不得已而为之，我们无从判断。但是，如何将阿多诺所批判的这个"被管理的世界"改造成一个星丛满布的天空？阿多诺没有答案。这里，没有如何将人类现实的社会历史生存"星丛化"的具体方案，有的只是观念中的星丛。阿多诺只能双手端放在腿上，无语地面对非同一性的钢琴，并且，始终无语。说到底，理论的星丛实际上只是一种**理论姿态**（它甚至不能是一种立场），一种空灵的精神（不可能是一个逻辑构架），一种纯批判的"上帝之城"。它的言说更像美学的意境，而根本无法回落到现实的土地上。

二、非占有性存在的健全社会

和阿多诺不同，对于资本主义发展过程中出现的种种问题，弗罗姆的解决之道则是基于个人精神的修炼。在他看来，如果个人能够培养自己一种健全的精神，就能够对抗资本主义社会种种异化的现实，最终实现一种理想的社会，也就是他所谓的"健全社会"。这种未来的社会结构实际上非常接近阿多诺说的"星丛"状态。

弗罗姆对"健全社会"的构想，是一种人道主义的理想。个人对社会的反抗是一种"人道主义"的反抗，即人丧失了自己的本性之后再回归自己本性的反抗。弗罗姆说："社会性格的非人化发展、工业时代宗教的传播以及人对控制论的崇拜，所有这些都导致了一种反抗运动，一

---

① 阿多诺：《主体与客体》，上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆 1998 年版，第 210 页。

② 阿多诺著，张峰译：《否定的辩证法》，重庆出版社 1993 年版，第 191 页。

种新人道主义的形成。……这种反抗不仅表现为一种有神论的、基督教的形式,而且也通过一些泛神论或者无神论、哲学的表述反映出来。"①如前所述,在弗罗姆看来,发达资本主义社会是一个异化横行的社会,异化的条件导致了社会病态人格的普遍盛行;而人的解放意味着扬弃异化,再次获得与生俱来的自由。那么,人们究竟该怎么办才能摆脱异化的统治呢?弗罗姆开出的药方是**通过"爱"建立主动性人格,以"重生存的生存方式"熔铸健全的精神,进而建立健全的社会。**

弗罗姆认为当代资本主义社会之所以是一个病态社会来自人们病态的"占有心理"。弗罗姆以为,只有从**个人的性格**着手才能改变这一切。也就是说,资本主义社会当中的人应当改变自己被动性人格,以主动性的人格去形成自己健全的精神。具有主动性人格的个体具有一种创造型的生存状态,他看重的不是对物的不断占有,而是生存的体验。由于体验是完全个人性的,因此也是绝对人道主义的,人如果只服膺于体验而不是任何其他的东西乃至权威的话,那么他就是在享有自己与生俱来的自由。享有自由就意味着给予,给予其实就是"爱",这是弗罗姆最看重的当代人应当具备的素质。在弗罗姆看来,当代人最缺乏的就是所谓"爱的能力",而爱的能力其实就是一种给予的能力。人正是通过"给予"的活动才会展开自己的创造,相对于片面地占有物所带来的内心的茫然、乃至痛苦,主动的给予能给人带来巨大的欢乐:"给予是人的宽广胸怀最好的展示,人正是因为勇于给予,才能体验到自己的肚量、财富和活力,体验到自己生命的活力,体验由这种活力带来的无限欢乐。……给予不仅仅是一种牺牲,更重要的是因为通过给予,表现了他自己的价值以及活力。"②这种"给予"的人生态度意味着的就是所谓的"重生存的生存方式",也就是一种积极主动的生存,处于这

---

① 弗罗姆著,关山译:《占有还是生存》,三联书店 1989 年版,第 162 页。"社会性格"是弗罗姆在分析一个社会中普遍的社会心理时所使用的概念,它是指同一文化中的大多数人所共同具有的性格结构的核心,这个概念是与个人性格相对立的,后者是指同一文化中的人的各种不同的性格特征。

② 弗罗姆著,萨茹菲译:《爱的艺术》,西苑出版社 2003 年版,第 33 页。

种生存状态下的人们"独立、自由和具有批判理性。其主要特征就是积极主动地生存。这种主动性说的不是那种外在的、身体的活动，不是忙忙碌碌，而是内心的活动，是创造性地运用人的力量"。这将意味着这种人既不自负也不自卑，同时对自己拥有的各种精神财富和物质财富，他们非常清楚该如何运用它们，或者说，他们非常清楚该如何将它们以合适的方式给予出去，这是一种积极主动的生存。弗罗姆称之为"新人"①，他们要"自我更新，要成长，要饱满涌流，要爱、超越孤立的自我的桎梏，由兴趣去倾听和去贡献"。而且，最重要的一点是，"新人"②是一定"放弃一切形式的占有"的人，他不是另外的人实现自己的手段，也不把自己当成手段，他的存在永远是他自己的目的。这是"新人"健全的人格和精神世界，由"新人"构成的社会将是健全的社会。在这种社会中，人们不重占有而重生存，人们满足于自己在日常生活中获得的生机勃勃的生命的"体验"，而非"占有"各种各样的物。可以看出，**弗罗姆关于新型人格的构想，已经大大削弱了传统人本主义的人类中心论色彩。**

弗罗姆也认识到，如果要求人们具有健全的人格，那么只靠人们自己修炼人格是不够的，还需要一个**健全的社会境遇**。只有在健康的境遇中，人们才能充分发挥自己的主动性和创造力，以健康的心态去爱所有的一切——工作、朋友、爱人、亲人、国家等，这样"爱"将成为人们生活中最重要的体验，人们将因为这种体验而获得巨大的快乐。这样看来，要通过政治、经济、文化的**综合性**变革，构造出一个健全的社会，激发人们形成主动性的人格。弗罗姆强调："只有当工业和政治的体制、精神和哲学的倾向、性格结构以及文化活动同时发生变化，社会才能达到健全和精神健康。只注重一个领域的变化而排除或忽视其他领域的

---

① 弗罗姆著，关山译：《占有还是生存》，三联书店 1989 年版，第 94 页。

② 关于"新人"，弗罗姆罗列了 21 条标准，其中包括"愿意放弃一切形式的占有"、"具有安全感"等，参见弗罗姆著，关山译：《占有还是生存》，三联书店 1989 年版，第 179 ~ 181 页。

变化，才不会产生整个变化。"①弗罗姆批判说，基督教只宣扬精神的更新，忽视社会制度的变化；启蒙运动宣扬政治平等，却忽略了经济体制变化的配合；社会主义重视制度变革，却忽略人们内心变化的重要性。因此，这些举动都未能真正获得成功。要建立健全的社会，就必须在政治、经济、文化（心理）三方面同时展开变革。

首先是**经济的转型**。弗罗姆认为经济变革的关键是改革经济制度，尤其是要创建一种创造性的工作境遇，让工人能够积极主动地参与到生产中来，而不是仅仅将工作、生产当成是自己谋生、获取工资的一种手段。仅仅为了工资而工作的状态明显是一种"占有性的生存"，它一定会带来各种病态的社会现实。经济制度的变革的核心在于要让每一个劳动者都能在劳动的过程中获得人生的意义，也就是存在的意义，而不仅仅是获得一份薪水养家糊口。这是一种理性的经济境遇，"在这种境遇中，人们将自己毕生的经历投入到对他来说有意义的工作上，在这种境遇中，他知道自己在做什么，他对所做工作的意义，他感到同工友们团结在一起而不能分开"②。那么，这样的经济制度该如何建立呢？弗罗姆提出了四个方面：①让工人完全了解自己工作的全过程，进而了解自己企业的整个运作。只有这样，工人才有可能了解自己工作的意义。②让工人和普通消费者熟悉并了解所有经济活动的含义，他们才有可能获得从事经济活动的意义。③经济活动要和整个社会生活有机地结合起来。④对那些操纵大众需求（刺激他们进行占有性消费）的盈利资本投资进行限制。大众传媒业和广告业为了获取最大的利润，人为地刺激人们最低级的本能，毒害大众的心灵，因此要运用法律等方式对它们进行规范，以帮助人们建立健康的消费意识——为了生存而消费，而不是为了占有而消费。

其次是**政治的转型**。在弗罗姆看来，病态社会最大的政治问题是人们被政治机器所愚弄，在一个貌似民主的制度下其实是像玩偶一样

---

① 弗罗姆著，欧阳谦译：《健全的社会》，中国文联出版公司 1988 年版，第 227 页。
② 弗罗姆著，欧阳谦译：《健全的社会》，中国文联出版公司 1988 年版，第 273 页。

被支配。在这种情况下,所谓的民主只能是一种"伪民主"。"多数人表决"变成了"多数人的暴政"——人们害怕被"多数人"抛弃,所以服从多数人,其实"多数人"的意见也是被完全支配的。人们丧失了自己的主动性,服从于各种政治宣传,这正是他们在意识形态方面的"逃避自由"。弗罗姆提出,政治的转型关键是选举制度的改革,要"将市民议会的原则重新引入现代工业化社会"①。所谓"市民议会的原则"是指选举不是在大众的范围内进行的,而是在相当于过去市镇的范围内的一些小团体的范围内进行的,这样的小团体不超过 500 人。由于人数较少,于是每个问题都可以得到充分的讨论,每个成员都可以表达自己充分的看法。成员之间有着个人的接触,因此任何蛊惑人心的宣传都是不起作用的。这样,个人才能真正发挥自己的创造力,进而形成主动型的人格。但这还是不够的,因为普通人的能力、见识都有限,因此他们的意见可能并非最好的。为了解决这一问题,必须靠社会精英阶层拿出最好的意见、建议让他们来讨论。弗罗姆由此勾勒了一个健全社会的政治格局:由社会精英决定我们这个世界最重要的议题和政策是什么,然后由普通民众构成的小团体决定这些议题和政策是否进入中央阶层讨论。这样,每个人都将成为政治生活进程的积极参与者。

最后是**文化的转型**。弗罗姆提出,在健全的社会中,主流的社会思想和社会性格将会给人们的心灵一种新的精神。这将构成一种崭新的社会文化。在弗罗姆看来,健全社会的文化中最核心的元素是**教育**,教育不是单纯地向学生灌输知识,而是要学生获得批判思考的能力,获得与文明理想相适应的性格特点。于是,教育不是一个知识给予和占有的过程,而是一个生存体验的过程,这正是"重生存的生存"的典型体验。弗罗姆强调,健全社会将特别重视**艺术**的作用。因为病态社会的病根之一就是过于重视思维和理性,而艺术恰恰可以弥补当代社会"理性过强"的功能。罗姆认为,我们应当创建全新的集体艺术。弗罗姆还说,健全的社会将依旧重视**宗教**的力量。因为任何宗教都坚持人

---

① 弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司 1988 年版,第 291 页。

道主义的宗旨,宗教将会敦促人们去爱和创造。虽然传统的宗教受到人类理性的挑战,但是健全社会将形成一种崭新的宗教。毋宁说,健全的社会依旧坚守一种**人道主义的宗教信仰**。新宗教提倡的不是对宗教偶像的崇拜和服从,而是要求人们保有爱和创造的精神,新宗教将会教人们敬畏生命和用爱凝聚人群。最重要的是,健全的社会在形成这种宗教的过程中,"那些相信上帝的人通过生活实践来表示他们的信仰;那些不相信上帝的人,通过履行爱和正义的观念,通过等待来表现他们的信念"①。

由此可见,虽然弗罗姆前瞻性地探索了通向健全人格和健全社会之路,然而这种非占有性的人本主义立场归根结底还是一种乌托邦之思。

三、社会主义的不可能性:后马克思主义的话语政治规划

随着西方马克思主义人学逻辑的终结,20 世纪 80 年代以来的西方发达资本主义国家的左派思潮呈现出后现代马克思主义、后马克思思潮和晚期马克思主义的割据局面。但是,尽管这些不同的理论流派在如何看待马克思主义、如何看待现代资本主义的问题上有着分歧乃至对立的观点,对于马克思主义当初设想的社会主义革命议程,他们却采取了惊人一致的立场。社会主义越来越成为一种**乌托邦**,干脆说,就是一种**不可能性**。当然,左派的激进立场使得这些"后马克思主义者"们并未放弃马克思那种激烈批判现实、要求变革的**姿态**,然而却放弃了变革现实的规划内容。甚至,在他们看来,社会主义之所以是仍然要坚持的理想,只是由于它是一个不可能实现的乌托邦。

这种后马克思主义的立场,突出地表现在拉克劳(Ernesto Laclau,1935 ~)和墨菲(Chantal Mouffe,1943 ~)1985 年出版的《文化霸权和社

---

① 弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司 1988 年版,第 302 页。

会主义的战略》[1]一书中。拉克劳和墨菲表达了社会主义的价值取向，看似继承了马克思主义的批判传统，但实际上认为传统的马克思主义已经过时。拉克劳和墨菲认为，马克思主义将人类社会的发展归结为社会生产力的发展，这是一种简单的技术决定论。生产力决定生产关系这一历史唯物主义的基本理论，把复杂的社会历史归结为（还原为）生产力、经济的机制，是利奥塔以来的后现代论者所拒斥的现代性的“宏大叙事”。同样，马克思主义关于阶级的观点也被拒斥，代之以基于话语的**认同**概念。在他们看来，社会主义不再是政治话语，而只是一**种话语政治**。就像女权主义运动是对女权话语的认同，生态主义运动是对生态话语的认同，和平主义运动是对和平话语的认同一样，社会主义运动是对多元化的民主和社会主义话语的认同。社会主义运动并不只是工人阶级的解放运动，女权运动、和平运动、生态运动、同性恋运动等二战后新产生的各种抵抗形式，都成了接替阶级斗争的**身份政治**运动，工人、农民、妇女、移民、消费者、和平主义者、环保主义者和同性恋者同样都是身份政治的参与者。总之，认同社会主义话语的民众是一个多样性、差异性的主体，社会主义是一种**激进的多元民主运动**。社会主义的策略，就在于通过激进的多元民主形成**社会主义的话语霸权**。以激进的多元民主代替马克思主义所主张的无产阶级的解放斗争，这是《文化霸权和社会主义的战略》一书的理论核心。该书从一开始就明确提出用**文化霸权**问题来重新设置当代左派的理论基础，这也意味着告别阶级斗争，把马克思主义从政治规划消解为一种**知识规划**，一种只是被自由地谈论和发挥的文化。拉克劳和墨菲正是在这一背景中自我圈定了一个狭义的“后马克思主义”圈子，由此溢出了（广义的）“后马克思主义”的知识学路向。

后马克思主义是在资本主义发展和社会主义受挫背景下转向寻求资本主义改良的左派思潮。从时代背景上看，在西方马克思主义的人

---

① 拉克劳、墨菲著，陈璋津、李心圣译：《文化霸权和社会主义的战略》，远流出版公司1994年版。

学理论转变成一种后马克思主义的政治姿态的过程中，1968 年革命运动的失败起到了关键作用。1968 年运动的失败再次证明了霍克海默式的论见：发达资本主义越来越非革命化。西欧（特别是法国）共产党人的脆弱、萨特式人学的空洞、马尔库塞式总体的文化革命的不现实性，催生了左派理论家**对总体革命的怀疑**，“新左派”浮出水面，并成为一种广泛的政治情绪。列斐伏尔等人阐发出来的日常生活革命逐步成为左派学生的兴趣所在，而第三世界和女性政治则作为一种**他性政治**流行起来。如果进一步考虑到卡逊对农业化学的抗议（《寂静的春天》）、罗马俱乐部学者们的警世之言，生态政治的崛起也不难理解。或许这正是左派的理论姿态被结构主义—后结构主义承载的重要原因。因为，无论是福柯、拉康、德里达的颠覆性研究，还是阿尔都塞以多元决定论对经济决定论的替换，都直接适应了反本质主义的左派理论诉求。从这一意义上讲，拉克劳和墨菲的《文化霸权和社会主义的战略》其实只是一个总结。

今天，除了拉克劳和墨菲的文化霸权战略的“后马克思主义”之外，我们还可以看到巴利·辛德斯和保罗·赫斯特的经济学理论、齐泽克的意识形态批判理论、凯瑟琳·吉布森和朱莉·格雷汉姆的女性主义经济学理论、法国的调节学派（阿兰·利皮茨等人）的经济学研究、卡斯特的人文地理学等形形色色的“后马克思主义”。这些理论家的立场可能与拉克劳和墨菲并不完全一致，但他们有着共同的理论冲动：如何在全球资本主义条件下（现实社会主义在苏东失败之后）依然坚持社会主义（更严格地说，为“资本主义的替代方案”）的理想？从后马克思主义的基本态势看，它们在三个核心点上对马克思主义实行了内在的爆破：“生产力”被内爆为“生态”，“阶级”被内爆为“性别和种族”，而“无产阶级革命”则被内爆为一种社会主义的目标同资本主义的自由民主原则的复杂结合体。生态逻辑在后马克思主义话语中的显性地位，是西方马克思主义关于生产力批判的逻辑发展。无产阶级革命意识的消退问题（青年卢卡奇的焦点问题）和无产阶级的心理异化问题（马尔库塞、弗罗姆的焦点问题）造成了“告别无产阶级”（高兹

语)的理论倾向。对现实社会主义的失望,使得后马克思主义者转而审视传统社会主义理论忽视的女性、第三世界、文化霸权等问题。后马克思主义思潮转向以激进多元民主的形式来描述对资本主义制度的改良方向,把马克思主义重新乌托邦化了。

从学理上讲,后马克思主义是一种**暧昧的姿态**。一方面拒斥和歪曲马克思主义理论的某些重要特征,另一方面坚持马克思主义的批判精神,甚至引以为荣。然而,无论后马克思主义采取了何种姿态来维持他们与马克思"相亲相爱"的形象,他们与马克思本人的思想都相去甚远。他们与马克思主义的关系**仅仅在于认同马克思对资本主义不合理性的批判**,但事实上无一例外地**在最基本的理论上拒斥了马克思主义**,甚至以批判马克思来确立自己的理论。但是,后马克思主义者并没有如**后马克思思潮**那样,把马克思主义彻底地激进化为一种与一切既存秩序都不相容的弥赛亚主义和批判精神,而是保留了解放规划,把生态、女权、种族、第三世界等问题抬到理论的中心位置。应该说,在这些传统马克思主义没有涉及的点上,他们确实富有成效地揭示了现代社会个人如何在文化、休闲、生病、教育、性甚至死亡中遭受资本主义统治的。但后马克思主义的所有理论成果都局限在资本主义社会的局部方面,而同性恋问题、女权问题、生态危机等局部问题本身就是当代资本主义试图解决的问题。因此,对这些激进主义政治来说,如何在否定马克思的同时防止与资产阶级意识形态共谋,是一个致命的问题。实际上,后马克思主义普遍看好的"激进民主"本身即是自由主义民主的左派版本。由于民主本身必然是不激进的,因此所谓"激进民主"实际上是**不可能的**。

无论如何,后马克思主义不再遵循西方马克思主义的理论逻辑了。虽然西方马克思主义也是从肯定马克思的局限性或**可错性**出发的,但是它保留了马克思主义之**解放政治规划**的特征,因此它仍然是一种"主义"话语,即具有直接的政治取向。后马克思主义的**政治立场**悄悄发生了极大的偏转。他们的**文化话语**对立于西方马克思主义的政治话语,与马克思主义保持着**切线关系**(既相关又不在其中)。作为一种

“不要马克思的马克思主义”，后马克思主义成了一杯“没有咖啡因的咖啡”。齐泽克曾借用拉康的术语，把“没有咖啡因的咖啡”中（并不存在的）“咖啡因”视为“对象 a”，它构成了我们“欲望”的成因。在齐泽克看来，马克思言说的资本主义的基本矛盾（生产关系不适应生产力的发展）既是基本的对抗，同时又是基本的**不可能性**。所以，齐泽克夸奖**拉克劳和墨菲**的优点在于“承认存在着原始性创伤和不可能的内核”，因此任何企图缝合原始性裂痕的激进解决方案都是要失败的。因此，“激进民主”的意义不在于“民主”，而在于“激进”的**不可能性**。于是，后马克思主义就成了传统马克思主义的对立面：传统马克思主义寄予了厚望的无产阶级革命变成了不可能性，正是这种不可能性使得基本对抗永远存在，使得各种局部解决方案有可能获得权宜的成功解决。齐泽克甚至说，第一个后马克思主义者不是别人，正是**黑格尔**，因为在黑格尔那里，除非堕入极权主义的恐怖主义（齐泽克这是暗指后来现实中的斯大林式社会主义），市民社会的矛盾和对抗是不可抑制的。[①] 后马克思主义把马克思主义投入到远方的地平线上，使之成为**永远不可能的一个亮点**。这种“不可能（是马克思主义）的马克思主义话语”，只能是一种抽象的学院派理论，而无法付诸实践。追根溯源，这是从西方马克思主义人学逻辑的一开始就注定了的。从青年卢卡奇开始，人学的浪漫乌托邦之思就难以落脚在现实的大地上。西方马克思主义人学在现实中的这种尴尬境遇，正应了英国诗人 T. S. 艾略特的那句诗：“在我的开始之日就是我的结束之时。”

---

① 齐泽克著，季广茂译：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社 2002 年版，第 8 页。

主要参考书目

《马克思恩格斯全集》第1~50卷,人民出版社1956~1985年版。

《马克思恩格斯选集》第1~4卷,人民出版社1995年版。

《列宁全集》第1~60卷,人民出版社1984~1995年版。

马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版。

马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版。

康德著,韦卓民译:《纯粹理性批判》,华中师范大学出版社1991年版。

康德著,韩水法译:《实践理性批判》,商务印书馆1999年版。

康德著,何兆武译:《历史理性批判文集》,商务印书馆1991年版。

黑格尔著,贺麟、王玖兴译:《精神现象学》(上、下卷),商务印书馆1961、1979年版。

黑格尔著,杨一之译:《逻辑学》(上、下卷),商务印书馆1966年版。

黑格尔著,范扬、张企泰译:《法哲学原理》,商务印书馆1961年版。

施蒂纳著,金海民译:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1989年版。

韦伯著,于晓、陈维纲译:《新教伦理和资本主义精神》,三联书店1987年版。

海德格尔著,陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》,三联书店 1987 年版。

卢卡奇著,杜章智等译:《历史与阶级意识》,商务印书馆 1995 年版。

卢卡奇著,王玖兴译:《青年黑格尔》,商务印书馆 1963 年版。

卢卡奇著,韩润棠等译:《存在主义还是马克思主义?》,商务印书馆 1962 年版。

卢卡奇著,王玖兴译:《理性的毁灭》,山东人民出版社 1988 年版。

卢卡奇著,白锡坤等译:《社会存在本体论》(上、下卷),重庆出版社 1993 年版。

卢卡奇著,杜章智编,李渚青等译:《卢卡奇自传》,社会科学文献出版社 1986 年版。

葛兰西著,宋洪训等译:《葛兰西文选》(上卷),人民出版社 1992 年版。

葛兰西著,曹雷雨等译:《狱中札记》,中国社会科学出版社 2000 年版。

葛兰西著,徐崇温译:《实践哲学》,重庆出版社 1990 年版。

柯尔施著,王南湜、荣新海译:《马克思主义和哲学》,重庆出版社 1989 年版。

柯尔施著,熊子云等译:《卡尔·马克思》,重庆出版社 1993 年版。

本雅明著,张旭东译:《发达资本主义时代的抒情诗人》,三联书店 1989 年版。

本雅明著,王才勇译:《机械复制时代的艺术作品》,浙江摄影出版社 1993 年版。

本雅明著,陈永国、马海良编,陈永国译:《本雅明文选》,中国社会科学出版社 1999 年版。

本雅明著,王炳钧、杨劲译:《经验与贫乏》,百花文艺出版社 1999 年版。

弗罗姆著,陈学明译:《逃避自由》,工人出版社 1987 年版。

弗罗姆著,孙依依译:《为自己的人》,三联书店1988年版。

弗罗姆著,欧阳谦译:《健全的社会》,中国文联出版公司1988年版。

弗罗姆著,萨茹菲译:《爱的艺术》,西苑出版社2003年版。

弗罗姆著,张燕译:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社1986年版。

弗罗姆著,许俊达、许俊农译:《精神分析的危机》,国际文化出版公司1988年版。

弗罗姆著,关山译:《占有还是生存》,三联书店1989年版。

萨特著,徐懋庸译:《辩证理性批判》,商务印书馆1963年版。

萨特著,林骧华、徐和瑾、陈伟丰译:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社1998年版。

萨特著,周煦良译:《存在主义是一种人道主义》,上海译文出版社1988年版。

萨特著,陈宣良等译:《存在与虚无》,三联书店1987年版。

萨特著,苏斌等译:《萨特自述》,河北人民出版社1988年版。

萨特著,潘培庆等译:《萨特哲学论文集》,安徽文艺出版社1998年版。

萨特著,秦裕等译:《生活·境遇——萨特言谈随笔集》,上海三联书店1990年版。

马尔库塞著,张峰译:《单向度的人》,重庆出版社1988年版。

马尔库塞著,英勇等译:《爱欲与文明》,上海译文出版社1987年版。

马尔库塞著,李小兵译:《审美之维——马尔库塞美学论著集》,三联书店1989年版。

马尔库塞著,任立编译:《工业社会和新左派》,商务印书馆1982年版。

马尔科维奇、彼德洛维奇编,郑一明、曲跃厚译:《南斯拉夫"实践派"的理论和实践》,重庆出版社1993年版。

中国社会科学院哲学研究所《哲学译丛》编辑部编:《南斯拉夫哲学论文集》,三联书店 1979 年版。

拉科夫斯基著,钟长安译:《东欧的马克思主义》,三联书店 1984 年版。

科西克著,傅小平译:《具体的辩证法》,社会科学文献出版社 1989 年版。

沙夫著,程孟辉译:《人的哲学》,江苏人民出版社 1988 年版。

阿尔都塞著,顾良译:《保卫马克思》,商务印书馆 1984 年版。

阿尔都塞等著,李其庆等译:《读〈资本论〉》,中央编译出版社 2001 年版。

阿尔都塞著,杜章智译:《列宁与哲学》,远流出版公司 1990 年版。

阿尔都塞著,杜章智、陈璋津译:《自我批评论文集》,远流出版公司 1990 年版。

阿尔都塞著,林泣明、许俊达译:《自我批评论文集》(补卷),远流出版公司 1991 年版。

霍克海默、阿多诺著,洪佩郁等译:《启蒙辩证法》,重庆出版社 1990 年版。

霍克海默、阿多诺著,渠敬东、曹卫东译:《启蒙辩证法》,上海人民出版社 2003 年版。

霍克海默著,李小兵译:《批判理论》,重庆出版社 1989 年版。

阿多诺著,张峰译:《否定的辩证法》,重庆出版社 1993 年版。

施米特著,欧力同、吴仲昉译:《马克思的自然概念》,商务印书馆 1988 年版。

施米特著,张伟译:《历史与结构》,重庆出版社 1994 年版。

莱斯著,岳长龄、李建华译:《自然的控制》,重庆出版社 1993 年版。

戈德曼著,蔡鸿滨译:《隐蔽的上帝》,百花文艺出版社 1998 年版。

福柯著,张廷琛等译:《性史》,上海科学技术出版社 1989 年版。

福柯著,孙淑强等译:《癫狂与文明》,浙江人民出版社 1991 年版。

拉克劳、墨菲著，陈璋津、李心圣译：《文化霸权和社会主义的战略》，远流出版公司 1994 年版。

德里达著，何一译：《马克思的幽灵》，中国人民大学出版社 1999 年版。

齐泽克著，季广茂译：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社 2002 年版。

齐泽克著，季广茂译：《实在界的面庞》，中央编译出版社 2004 年版。

安德森著，高铦等译：《西方马克思主义探讨》，人民出版社 1981 年版。

安德森著，余文烈译：《当代西方马克思主义》，东方出版社 1989 年版。

阿格尔著，慎之译：《西方马克思主义概论》，中国人民大学出版社 1991 年版。

戈尔曼编，中央编译局当代马克思主义研究所译：《"新马克思主义"研究辞典》，社会科学文献出版社 1989 年版。

麦克莱兰著，林春等译：《马克思以后的马克思主义》，东方出版社 1986 年版。

弗兰尼茨基著，胡文建译：《马克思主义史》第 1、2 卷，人民出版社 1986、1990 年版。

马丁·杰著，单世联译：《法兰克福学派史》，广东人民出版社 1996 年版。

马丁·杰著，瞿铁鹏、张赛美译：《阿尔诺》，中国社会科学出版社 1992 年版。

麦金太尔著，邵一诞译：《马尔库塞》，中国社会科学出版社 1989 年版。

霍夫曼著，周裕昶、杜章智译：《实践派理论和马克思主义》，社会科学文献出版社 1988 年版。

柯林尼可斯著，杜章智译：《阿尔都塞的马克思主义》，远流出版公

司 1990 年版。

伊格尔顿著，王杰等译：《美学意识形态》，广西师范大学出版社 1997 年版。

杰姆逊著，陈清侨等译：《晚期资本主义的文化逻辑》，三联书店 1998 年版。

杰姆逊著，唐小兵译：《后现代主义与文化理论》，陕西师范大学出版社 1986 年版。

杰姆逊著，钱佼汝、李自修等译：《语言的牢笼 · 马克思主义与形式》，百花洲文艺出版社 1995 年版。

复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编译：《西方学者论〈1844 年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社 1983 年版。

上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编译：《法兰克福学派论著选辑》（上卷），商务印书馆 1998 年版。

徐平译：《西方马克思主义批判文选》，远流出版公司 1994 年版。

王鲁湘等编译：《西方学者眼中的西方现代美学》，北京大学出版社 1987 年版。

陆梅林等编译：《西方马克思主义美学文选》，漓江出版社 1988 年版。

张一兵：《折断的理性翅膀——西方马克思主义哲学批判》，南京出版社 1990 年版。

张一兵：《马克思主义哲学的历史与现状》（第 3 卷），南京大学出版社 1992 年版。

张一兵：《马克思历史辩证法的主体向度》，南京大学出版社 2002 年第 2 版。

张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社 1999 年版。

张一兵：《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉文本学解读》，三联书店 2002 年版。

张一兵：《问题式、症候阅读与意识形态——阿尔都塞的文本学解

读》,中央编译出版社 2003 年版。

张一兵、胡大平:《西方马克思主义哲学的历史逻辑》,南京大学出版社 2003 年版。

孙伯鍨等:《西方"马克思学"》,江苏人民出版社 1992 年版。

徐崇温:《西方马克思主义》,天津人民出版社 1982 年版。

徐崇温:《"西方马克思主义"论丛》,重庆出版社 1989 年版。

陈学明:《西方马克思主义论》,辽宁教育出版社 1991 年版。

俞吾金、陈学明:《国外马克思主义流派》,复旦大学出版社 1990 年版。

陈振明:《当代西方马克思主义》,厦门大学出版社 1995 年版。

衣俊卿等:《20 世纪的新马克思主义》,中央编译出版社 2001 年版。

欧阳谦:《人的主体性和人的解放》,山东文艺出版社 1986 年版。

江天骥:《法兰克福学派——批判的社会理论》,上海人民出版社 1981 年版。

欧力同、张伟:《法兰克福学派研究》,重庆出版社 1990 年版。

李青宜:《阿尔都塞与"结构主义马克思主义"》,辽宁人民出版社 1986 年版。

陈振民:《法兰克福学派与科学技术哲学》,中国人民大学出版社 1992 年版。

莫伟民:《主体的命运》,上海人民出版社 1995 年版。

刘北成:《福柯思想肖像》,北京师范大学出版社 1995 年版。

刘北成:《本雅明思想肖像》,上海人民出版社 1998 年版。

后　　记

这本小书，是我们关于西方马克思主义专题研究中的第一本论著。我曾经多次强调过，对于一个新的学术领域的理想化研究顺序，首先应该是对第一手文献的精读和深入研究，然后才有可能进行专题性的深入分析和总体探讨。我反对那种缺少文本学基础的假、大、空式的宏大叙事话语，因为那是斯大林教条体系的方法论残余。所以，这些年我的主要精力都放在对西方马克思主义和当代国外马克思主义的经典文献的研究和解读之中了，也因此，当韩庆祥教授约请我写一本关于西方马克思主义人学理论方面的论著时，虽犹豫再三，最后还是答应了他的要求。

本书思考和写作的基础，是我近年来关于西方马克思主义经典文献的文本学研究成果，也是我与夏凡博士合作的结晶。夏凡是由我指导并刚刚毕业的新一代哲学博士，他所写的论文是布洛赫的哲学研究，主题是对其《希望原理》的文本学分析。这也是我比较满意的一篇博士论文[①]。完成答辩之后，我就与他讨论了本书的写作提纲，并进行了反复的讨论和思考，其中，夏凡承担了大量的独立思考和写作工作。初稿完成之后，我们又对其进行了较大的结构性调整和压缩。总之，此书

① 此书将列入我主持的“现代国外马克思主义经典文本解读”丛书，将由中央编译出版社出版。

只是我们在西方马克思主义专题研究中的最初尝试。

本书的出版，当然首先要感谢韩庆祥教授，没有他的策划和压力，本书的构思和写作都是无法想象的。还要特别感谢出版社的领导和编辑先生，没有他们的辛勤工作，也不可能使本书得以问世。

张一兵

2006年10月10日于山西太原